كشف الباري
عما في صحيح البخاري
كتاب الحيض
شيخ الحديث مولانا سليم الله خان مدظلهم
مہتمم جامعہ فاروقیہ کراچی
مکتبہ فاروقیہ
شاہ فیصل کالونی ۴ کراچی

تاثرات

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم

شیخ الحدیث، جامعہ دارالعلوم، کراچی

''کشف الباری عما فی صحیح البخاری'' اردو زبان میں صحیح بخاری شریف کی عظیم الشان اردو شرح ہے جو شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدظلہم کی نصف صدی کے تدریسی افادات اور مطالعہ کا نچوڑ وثمرہ ہے، یہ شرح ابھی تدوین کے مرحلے میں ہے۔ ''کشف الباری'' عوام وخواص، علما وطلبہ ہر طبقے میں الحمدللہ یکساں مقبول ہو رہی ہے، ملک کی ممتاز دینی درس گاہ دارالعلوم کراچی کے شیخ الحدیث حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم اور جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کے شیخ الحدیث حضرت مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم نے ''کشف الباری'' سے والہانہ انداز میں اپنے استفادے کا ذکر کرتے ہوئے کتاب کے متعلق اپنے تاثرات قلمبند فرمائے ہیں، ذیل میں ان دونوں علماء کے یہ تاثرات شائع کیے جا رہے ہیں۔

کشف الباری

صحیح بخاری کی اردو میں ایک عظیم الشان شرح

احقر کو بفضلہ تعالیٰ اپنے استاذ معظم شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب (أطال اللّٰه بقاء ه بالعافية) سے تلمذ کا شرف پچھلے 43 سال سے حاصل ہے، ان میں سے ابتدائی تین سال تو باقاعدہ اور باضابطہ تلمذ کا موقع ملا، جس میں احقر نے درس نظامی کی متعدد اہم ترین کتابیں حضرت سے پڑھیں، جن میں ہدایہ آخرین، میبذی اور دورۂ حدیث کے سال جامع ترمذی شامل ہیں، پھر اس کے بعد بھی الحمدللہ استفادہ کا سلسلہ کسی نہ کسی جہت سے قائم رہا۔ حضرت کا دلنشین اندازِ تدریس ہم سب ساتھیوں کے درمیان یکساں طور پر مقبول اور محبوب تھا اور اس کی خصوصیت یہ تھی کہ مشکل سے مشکل مباحث حضرت کی سلجھی ہوئی تقریر کے ذریعے پانی ہو جاتے تھے، خاص طور سے جامع ترمذی کے درس میں یہ بات نمایاں طور پر نظر آئی کہ شروحِ حدیث کے وہ مباحث جو مختلف کتابوں میں غیر مرتب انداز میں پھیلے ہوئے ہوتے، وہ حضرت کے درس میں نہایت انضباط کے ساتھ اس طرح مرتب ہو جاتے کہ ان کا سمجھنا اور یاد رکھنا ہم جیسے طالب علموں کے لیے نہایت آسان ہوتا اور اس طرح حضرت نے ایک کتاب اور اس کے موضوعات ہی نہیں پڑھائے، بلکہ اس بات کی تعلیم بھی دی کہ بکھرے ہوئے مباحث کو کس طرح سمیٹا جائے اور انہیں فہم سے قریب کرنے کے لیے کیا انداز اختیار کیا جائے۔ حضرت کے اس اندازِ تدریس کا یہ احسان میرے علاوہ ان تمام طلبہ کے لیے ناقابل فراموش ہے جنہیں حضرت سے پڑھنے کے بعد کسی علمی خدمت کا موقع ملا۔

حضرت نے اپنے علمی مقام اور اپنے وسیع افادات کو ہمیشہ اپنی اس متواضع، سادہ اور بے تکلف زندگی کے پردے میں چھپائے رکھا جس کا مشاہدہ ہر شخص آج بھی ان سے ملاقات کر کے کر سکتا ہے۔

لیکن پچھلے دنوں حضرت کے بعض تلامذہ نے آپ کی تقریر بخاری کو ٹیپ ریکارڈر کی مدد سے مرتب کر کے شائع کر [illegible] اور اب بفضلہ تعالیٰ ''کشف الباری'' کے نام سے منظر عام پر آچکی ہیں۔

جب پہلی بار ''کشف الباری'' کا ایک نسخہ میرے سامنے آیا تو حضرت سے پڑھنے کے زمانے کی جو خوشگوار یادیں ذہن پر مرتسم تھیں، انہوں نے طبعی طور پر کتاب کی طرف اشتیاق پیدا کیا۔ لیکن آج کل مجھ ناکارہ کو گوناگوں مصروفیات اور اسفار کے جس غیر متناہی سلسلے نے جکڑا ہوا ہے اس میں مجھے اپنے آپ سے یہ امید نہ تھی کہ میں ان ضخیم جلدوں سے پورا پورا استفادہ کر سکوں گا؛ یوں بھی اردو زبان میں اکابر سے لے کر اصاغر تک بہت سے حضرات اساتذہ کی تقاریر بخاری معروف و متداول ہیں اور ان سب کو بیک وقت مطالعے میں رکھنا مشکل ہوتا ہے۔

لیکن جب میں نے ''کشف الباری'' کی پہلی جلد سرسری مطالعے کی نیت سے اٹھائی تو اس نے مجھے خود مستقل طور پر اپنا قاری بنالیا۔ اپنے درس بخاری کے دوران جب میں ''فتح الباری، عمدۃ القاری، شرح ابن بطال، فیض الباری، لامع الدراری اور فضل الباری کا مطالعہ کرنے کے بعد ''کشف الباری'' کا مطالعہ کرتا تو ظاہر ہوتا کہ اس کتاب میں مذکورہ تمام کتابوں کے اہم مباحث دلنشین تفہیم کے ساتھ اس طرح یک جا ہو گئے ہیں جیسے ان کتابوں کا لب لباب اس میں سمٹ آیا ہے اور اس کے علاوہ بھی بہت سے مسائل اور مباحث اس پر مستزاد ہیں۔ اس طرح مجھے بفضلہ تعالیٰ ''کشف الباری'' کی ابتدائی دو جلدوں کا تقریباً بالاستیعاب مطالعہ کرنے کا شرف حاصل ہوا اور کتاب المغازی والی جلد کے بیشتر حصے سے استفادہ نصیب ہوا اور اگر میں یہ کہوں تو شاید یہ مبالغہ نہیں ہوگا کہ اس وقت صحیح بخاری کی جتنی تقاریر اردو میں دستیاب ہیں ان میں یہ تقریر اپنی نافعیت اور جامعیت کے لحاظ سے سب پر فائق ہے۔ اور یہ صرف طلبہ ہی کے لیے نہیں، بلکہ صحیح بخاری کے اساتذہ کے لیے بھی نہایت مفید ہے۔ مباحث کے انتخاب، تطویل اور اختصار میں ہر پڑھانے والے کا مذاق جدا ہو سکتا ہے۔ لیکن اس میں صحیح بخاری کے طالب علم اور استاذ کے لیے تقریباً تمام ضروری مسائل کا احاطہ کر لیا گیا ہے۔ پہلی دو جلدیں تقریباً 14 سو صفحات پر مشتمل ہیں۔ اور ان میں صرف کتاب الایمان مکمل ہوئی ہے۔ جب کہ شروع میں علم حدیث اور صحیح بخاری کے بارے میں نہایت مفید مقدمہ بھی شامل ہے۔ دوسری دو جلدیں کتاب المغازی اور کتاب التفسیر پر مشتمل ہیں۔ اور ان کی ضخامت بھی قریب قریب اتنی ہی ہے۔

اس تقریر کی ترتیب اور تدوین میں مولانا نورالبشر اور مولانا ابن الحسن عباسی صاحبان (فاضلین دارالعلوم کراچی) نے اپنی صلاحیت اور قابلیت کا بہترین مظاہرہ کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان دونوں کو جزائے خیر عطا فرمائیں، وفقهما الله تعالیٰ لأمثال أمثاله۔ دل سے دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی اس خدمت کو قبول فرمائیں اور تقریر کے باقی ماندہ حصے بھی اسی معیار کے ساتھ مرتب ہو کر شائع ہوں۔ ان شاء اللہ یہ کتاب اپنی تکمیل کے بعد اردو میں صحیح بخاری کی جامع ترین شرح ثابت ہوگی۔

اللہ تعالیٰ حضرت صاحب تقریر کا سایہ عاطفت ہمارے سروں پر تادیر بعافیت تامہ قائم رکھیں، ہمیں اور پوری امت کو ان کے فیوض سے مستفید ہونے کی توفیق مرحمت فرمائیں۔ آمین۔

احقر اس لائق نہیں تھا کہ حضرت والا کی تقریر کے بارے میں کچھ لکھتا، لیکن تعمیل حکم میں یہ چند بے ربط اور بے ساختہ تاثرات قلمبند ہو گئے۔ حضرت صاحب تقریر اور اس عظیم الشان کتاب کا مرتبہ یقیناً اس سے کہیں زیادہ بلند ہے۔

☆☆☆☆

تاثرات

حضرت مولانا مفتی نظام الدین شامزئی صاحب
شیخ الحدیث جامعۃ العلوم الاسلامیہ، بنوری ٹاؤن کراچی

حدیثِ رسول قرآن کریم کی شرح ہے

﴿لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة﴾.

اس آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ نبی اکرم ﷺ کی ذمہ داری قرآن کریم کی آیات صرف پڑھ کر سنانا نہیں تھا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ کتاب اللہ کے احکام کی تعلیم، قولی اور عملی طریقے سے دینا بھی آپ کے فرائض میں داخل تھا اور یہ ان مقاصد میں سے تھا جس کے لئے اللہ تبارک وتعالیٰ نے نبی اکرم ﷺ کو مبعوث فرمایا تھا کیونکہ علمائے امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حکمت سے مراد قرآن کریم کے علاوہ شریعت کے وہ احکام ہیں جن پر اللہ تبارک وتعالیٰ نے وحی خفی کے ذریعہ آپ کو اطلاع دی تھی، چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب "الرسالۃ" میں لکھا ہے۔

"سمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله ﷺ" (ص:۳۲)

"میں نے قرآن کے ان اہل علم کو جن کو میں پسند کرتا ہوں یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ حکمت سے مراد نبی اکرم ﷺ کی سنت ہے"۔

امام شاطبی نے اپنی کتاب "الموافقات" (ج ۴ ص:۱۰) پر لکھا ہے " فكانت السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب" " یعنی سنت کتاب اللہ کے احکام کے لئے شرح کا درجہ رکھتی ہے"۔

اور امام محمد بن جریر طبری سورۂ بقرہ کی آیت "ربنا وابعث فيهم رسولا ......" کی تفسیر میں ارشاد فرماتے ہیں:

"الصواب من القول عندنا في الحكمة أن العلم بأحكام الله التي لا يدرك علمها إلا ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم، والمعرفة بها وما دل عليه في نظائره، وهو عندي مأخوذ من الحكم الذي بمعنى الفصل بين الباطل والحق"۔

"ہمارے نزدیک صحیح تر بات یہ ہے کہ حکمت اللہ تعالیٰ کے احکام کے علم کا نام ہے جو صرف نبی کریم ﷺ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے"۔

اسی لئے نبی اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا کہ "ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه" "یعنی مجھے قرآن کریم دیا گیا ہے اور اس کے مثل مزید، جس سے مراد قرآن کریم کی شرح یعنی نبی اکرم ﷺ کی قولی وفعلی احادیث مبارکہ ہی ہیں اور اسی لئے اللہ تبارک تعالیٰ نے ازواج مطہرات کو قرآن حکیم میں خطاب کرکے دین کے اس حصے کی حفاظت کا حکم فرمایا تھا...... ﴿ واذكرن مايتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة...... ﴾ کہ تمہارے گھروں میں اللہ تعالیٰ کی جو آیتیں اور حکمت کی جو باتیں سنائی جاتی ہیں ان کو یاد رکھو۔

علمائے امت کے ہاں اس پر اجماع ہے کہ قرآن کریم کے مجملات ومشکلات کی تفسیر وتشریح اور اعمال دینیہ کی عملی صورت نبی کریم ﷺ کے اقوال واعمال اور آپ کے احوال جانے بغیر نہیں ہوسکتی، کیونکہ آپ مرادِ الٰہی کے بیان وتفسیر کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر تھے، چنانچہ ارشاد ہے: "أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ" (سورۃ النحل) "آپ پر ہم نے یہ ذکر یعنی یادداشت نازل کی تاکہ جو کچھ ان کی طرف اتارا گیا ہے، آپ اس کو کھول کر لوگوں سے بیان کردیں"۔ چنانچہ قرآن کریم میں جتنے احکام نازل فرمائے گئے تھے، مثلاً وضو، نماز، روزہ، حج، درود، دعا، جہاد، ذکر الٰہی، نکاح، طلاق، خرید وفروخت، اخلاق ومعاشرت ...... یہ سب احکام قرآن کریم میں مجملاً تھے، ان

احکام کی تفسیر وتشریح نبی اکرم ﷺ نے فرمائی، اس بناء پر اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا ہے۔ "ومن یطع الرسول فقداطاع اللہ ......"

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ نبی اکرم ﷺ کی احادیث قرآن کریم سے الگ عجمی دین نہیں پیش کرتی ہیں اور نہ ہی یہ عجمی سازش ہے، بلکہ یہ قرآن کریم کے اجمال کی تفصیل ہے اور دینِ اسلام کا حصہ ہے۔

حفاظتِ حدیث، امت مسلمہ کی خصوصیت

اسی اہمیت وخصوصیت کی بناء پر اس کی حفاظت وتدوین اور تشریح کے لئے ہزاروں نہیں بلکہ لاکھوں اور کروڑوں انسانوں کی کوششیں صرف ہوئی ہیں، حافظ ابن حزم ظاہریؒ نے اپنی کتاب "الفصل" میں لکھا ہے کہ پچھلی امتوں میں کسی کو بھی یہ توفیق نہیں ملی کہ اپنے رسول کے کلمات کو صحیح اور ثبوت کے ساتھ محفوظ کر سکے، یہ صرف اس امت کی خصوصیت ہے کہ اس کو اپنے رسول کے ایک ایک کلمے کی صحت اور اتصال کے ساتھ جمع کرنے کی توفیق ملی، مسلمانوں کے اس عظیم کارنامے کا اعتراف غیر مسلموں کو بھی ہے۔

"خطبات مدراس" میں مولانا سید سلیمان ندوی نے ڈاکٹر اسپنگر کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ مسلمانوں نے علم حدیث کی حفاظت کے لئے اسمائے رجال کا فن ایجاد کیا، جس کی بدولت آج پانچ لاکھ سے زیادہ انسانوں کے حالات محفوظ ہو گئے، یہ وہ لوگ ہیں جن کا نبی اکرم ﷺ کی احادیث سے جمع ونقل کا تعلق ہے، اس کے علاوہ علمِ حدیث کے سو فنون ہیں جن کی تفصیل مصطلح الحدیث کی کتابوں میں دیکھی جاسکتی ہے۔

تدوینِ حدیث کی ابتداء

حدیث کی جمع وترتیب اور تدوین کی تفصیل ان کتب میں دیکھی جائے جو منکرینِ حدیث اور مستشرقینِ یورپ کے جواب میں علمائے امت نے لکھی ہیں، یہاں اس کا موقع نہیں البتہ مختصراً اتنی بات سمجھ لینی چاہئے کہ احادیث مبارکہ کے لکھنے کا سلسلہ نبی اکرم ﷺ کے زمانے میں بھی تھا اور بعض صحابہ کرامؓ نے آپ ﷺ کی اجازت سے آپ ﷺ کی احادیث کو محفوظ وقلمبند کیا، اس کے بعد پھر تابعین اور تبع تابعین کے دور میں احادیث کی ترتیب وتدوین کے کام میں مزید ترقی ہوئی اور پہلی صدی ہجری کے اختتام اور دوسری صدی ہجری کے ابتدائی حصے میں خلیفۂ راشد وعادل حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانۂ خلافت میں سرکاری طور پر اس کے لئے اہتمام شروع ہوا اور پھر ان کے انتقال کے بعد اگرچہ اس کام کا سرکاری اہتمام تو باقی نہیں رہا لیکن علمائے امت نے اس کا بیڑا سنبھالا اور الحمدللہ آج احادیث مرتب اور منقح صورت میں جو ہمارے سامنے موجود ہیں، یہ محدثین، فقہاء اور علمائے امت کا وہ عظیم الشان کارنامہ ہے کہ واقعۃً تاریخ عالم اس کی مثال پیش کرنے سے قاصر ہے۔

صحیح بخاری شریف کا مقام

اس سلسلۂ ترتیب وتدوین کی ایک زریں کڑی امام محمد بن اسماعیل البخاری کی کتاب "الجامع الصحیح المسند من حدیث رسول ﷺ وسننہ وایامہ" ہے، اس کتاب میں امام بخاریؒ نے وہ آٹھ اقسام جمع کر دیے ہیں جو کسی کتاب کے جامع ہونے کے لئے ضروری ہیں امام بخاری نے نہ معلوم کس قدر عظیم اخلاص کے ساتھ یہ کتاب لکھی تھی جس کی بناء پر اللہ تبارک تعالیٰ نے اسے وہ عظیم مقبولیت عطا فرمائی کہ مخلوق کی کتابوں میں جس کی نظیر پیش نہیں کی جاسکتی، چنانچہ حافظ ابن صلاح فرماتے ہیں کہ "اللہ کی کتاب کے بعد صحیح بخاری اور صحیح مسلم سب سے صحیح ترین کتابیں ہیں اور...... "إن كتاب البخاري أصح الكتابين صحيحا، وأكثرهما فوائد" اور امام نسائی فرماتے ہیں " أجود هذه الكتب كتاب البخاري" اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اپنی کتاب " حجة الله البالغه" (ص:۲۹۷) میں ارشاد فرماتے ہیں: "جو شخص اس کتاب کی عظمت کا

قائل نہ ہو، وہ مبتدع ہے اور مسلمانوں کی راہ سے ہٹا ہوا ہے'' پھر قسم اٹھا کر فرماتے ہیں: ''اللہ تبارک وتعالیٰ نے اس کتاب کو جو شہرت عطا فرمائی، اس سے زیادہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا''۔

اس کتاب میں جو خصوصیات اور امتیازات ہیں ان کی تفصیل کو زیر نظر کتاب کے مقدمہ میں دیکھا جائے۔

شروح بخاری

ان ہی خصوصیات وامتیازات اور اہمیت ومقبولیت کی بناء پر صحیح بخاری کی تدوین وتصنیف کے بعد ہر دور کے علماء نے اس پر شروح وحواشی لکھے ہیں، شیخ الحدیث حضرت اقدس حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلوی نور اللہ مرقدہ نے ''لامع الدراری'' کے مقدمہ میں ایک سو سے زیادہ شروح وحواشی کا ذکر کیا ہے۔ ابھی ابھی " ابن بطال" کی شرح بخاری چھپی ہے اس کے مقدمہ میں کتاب کے محقق ابوتمیم یاسر بن ابراہیم فرماتے ہیں:

"فأضحى هذا الكتاب أصح كتاب بعد القرآن، واحتل من بين الكتب الصدارة والاهتمام، فقضى العلماء أمامه الليالى والأيام، فمنهم الشارح لما في ألفاظ متونه من المعانى والأحكام، ومنهم الشارح لمناسبات تراجم أبوابه، ومنهم المترجم لرجال اسانيده، ومنهم الباحث فى شرط البخارى فيه، ومنهم المستدرك عليه أشياء لم يخرجها، ومنهم المتتبع أشياء انتقدها عليه؛ إلى غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة بالجامع الصحيح (ص: ٧ ج١)''

یعنی ان کتب حدیث میں جب صحیح بخاری نے صدارت کا مقام حاصل کیا تو علماء امت نے اپنی زندگیاں اور دن رات اس کتاب کی خدمت میں صرف کردیے۔ بعض لوگوں نے اس کتاب کے متون حدیث میں جو معانی واحکام ہیں ان پر کتابیں لکھیں، بعض علماء نے ابواب بخاری کی مناسبت یا اس کی اسانید کے رجال کے حالات پر اور بعض نے بخاری کی شرائط پر اور بعض نے کتاب پر استدراک وانتقاد کے سلسلے میں کتابیں لکھیں۔

پھر فرماتے ہیں کہ صحیح بخاری کی سب سے پہلی شرح حافظ ابوسلیمان الخطابی التوفی ٣٨٦ھ کی ''أعلام الحديث'' ہے، اس شرح میں صرف غریب الفاظ کی تشریح ہے۔

اس کے بعد پھر حافظ داؤدی التوفی ٤٠٢ھ کی شرح ہے، ابن التین نے اپنی شرح بخاری میں اس کی عبارتیں نقل کی ہیں، ان کے بعد پھر علامہ ''مهلب بن احمد بن ابی صفرة'' التوفی ٤٣٥ھ کی شرح ہے، اسی شرح کی تلخیص شارح کے شاگرد ''ابو عبداللہ محمد بن خلف بن المرابط الاندلسی المعری التوفی ٤٨٥ھ نے کی ہے، ان کے بعد پھر ابوالحسن علی بن خلف بن بطال القرطبی التوفی ٤٤٩ھ کی شرح ہے، یہ مہلب کے شاگرد تھے اور انھوں نے ان کی شرح سے استفادہ کیا ہے، ابن بطال کی شرح سے پہلے صرف ''خطابی'' کی شرح مطبوع ہے، اور اب ''ابن بطال'' کی شرح چھوٹے سائز کی دس جلدوں میں چھپ چکی ہے، امام نووی التوفی ٦٧٩ھ نے بھی صرف کتاب الایمان کی شرح لکھی، اسی طرح امام شمس الدین محمد بن یوسف بن علی الکرمانی التوفی ٧٨٦ھ کی شرح ''الكواكب الدراری'' شیخ جمال الدین الشافعی التوفی ٦٧٢ھ کی 'شواهد التوضیح والتصحیح لمشكلات الجامع الصحيح'' حافظ ابن حجر العسقلانی التوفی ٨٥٢ھ کی ''فتح الباری'' امام بدرالدین عینی التوفی ٨٥٥ھ کی ''عمدة القاری'' علامہ جلال الدین السیوطی التوفی ٩١١ھ کی ''التوشیح'' امام قسطلانی کی ''ارشاد الساری'' علامہ نورالحق بن مولانا الشیخ عبدالحق محدث دہلوی التوفی ١٠٧٣ھ کی ''تیسیر القاری'' شیخ الاسلام بن محب اللہ البخاری کی شرح جو تیسیر القاری کے حاشیہ پر ہے، حافظ دراز پشاوری کا حاشیہ بھی ''تیسیر القاری'' کے حاشیہ پر چھپا ہے، علامہ ابوالحسن نورالدین محمد بن عبدالہادی سندھی کا حاشیہ ...... یہ تمام صحیح بخاری کے مشہور اور مطبوع شروح وحواشی ہیں۔

ہندوستان میں علم حدیث کی خدمات کا مختصر جائزہ

ہندوستان میں جب علم حدیث کا سلسلہ شروع ہوا تو اس کے بعد حدیث کی خدمت کے سلسلے میں حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی اور ان کے گھرانے کی گراں قدر خدمات ہیں، حضرت شیخ نے خود مشکوۃ المصابیح پر عربی اور فارسی میں شروح لکھیں اور ان کے صاحبزادے نے صحیح بخاری پر شرح لکھی۔ پھر ان کے بعد حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور ان کے خاندان کی خدمات بھی آب زر سے لکھنے کے قابل ہیں۔

صحیح بخاری کے ابواب وتراجم پر حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کا رسالہ صحیح بخاری کی ابتدا میں مطبوع اور متداول ہے پھر ان کے بعد حدیث کی تدریس وتشریح کے سلسلے میں علماء دیوبند کا دور آتا ہے جن میں نمایاں خدمت حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری کا حاشیہ بخاری ہے، جس کی تکمیل حضرت قاسم العلوم والخیرات حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے کی، نیز حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری نے صحاح کی اکثر کتب پر حواشی لکھے اور احادیث کی کتب اہتمام صحت کے ساتھ چھپوائیں۔

پھر حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی نور اللہ مرقدہ کی خدمات تدریس حدیث اور ان کے لائق تلامذہ کی وہ تقاریر بھی خدمت حدیث کی سنہری کڑیاں ہیں جن میں صحیح بخاری پر ''لامع الدراری'' اور سنن ترمذی پر ''الکوکب الدری'' جو حضرت شیخ الحدیثؒ کے قیمتی حواشی کے ساتھ چھپ چکی ہیں، سنن ابن ماجہ پر حضرت شیخ الہند کے استاذ ملا محمودؒ کا حاشیہ اور سنن ابی داؤد پر حضرت شیخ الہند اور حضرت مولانا فخر الحسن گنگوہی کے حواشی، سنن ترمذی اور سنن النسائی پر حضرت مولانا اشفاق الرحمان کاندھلویؒ کے حواشی اور ابوداؤد پر حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری کی بے مثال شرح ''بذل المجہود'' سنن ترمذی اور سنن ابی داؤد پر حضرت شیخ الہند کی تقاریر، صحیح بخاری اور سنن ابی داؤد پر حضرت امام العصر علامہ انور شاہ کاشمیری کی تقاریر، سنن ترمذی پر علامہ انور شاہ کشمیری اور شیخ الاسلام حضرت مدنی کی تقاریر، صحیح مسلم پر حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ کی لاجواب شرح، اسی طرح سنن ترمذی پر حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی کے مختصر نکات، صحیح بخاری پر حضرت عثمانی کی تقریر اور حضرت شیخ الحدیث کی تقریر اور ''الابواب والتراجم'' موطا امام مالکؒ پر ان کی شرح ''اوجز المسالک'' موجودہ زمانے میں حضرت مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم کی ''تکملۃ فتح الملہم'' اور درس ترمذی، حضرت مولانا فخر الدینؒ کی ''ایضاح البخاری'' اور ''الابواب والتراجم'' پر ان کی کتاب، شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ کی ''التعلیق الصبیح'' اور صحیح بخاری پر ''الابواب والتراجم'' مولانا عبدالجبار اعظمی کی ''امداد المبلدی'' شیخ الحدیث مولانا نصیر الدین غور غشتوی کا ''حاشیہ مشکوۃ'' حضرت مولانا عبدالحق (اکوڑہ خٹک) کی تقریر ترمذی، حضرت مولانا مفتی محمد فرید صاحب کی ترمذی پر شرح، مولانا نذیر احمد صاحب فیصل آبادی کی مشکوۃ پر تقریر، حضرت مولانا عبدالرحمان کاملپوری کی ''معارف ترمذی'' اور اسی طرح کی دیگر لاتعداد کتب، علم حدیث کی وہ گرانقدر خدمات ہیں جن سے زمانہ صرف نظر نہیں کر سکتا اور نہ علوم کی تاریخ لکھنے والا ان خدمات کو نظر انداز کر سکتا ہے۔

کشف الباری

صحیح بخاری کی شروح میں ایک گرانقدر اضافہ

موجودہ دور میں علم حدیث اور خصوصاً صحیح بخاری کی خدمت وتشریح کے سلسلے میں ایک گراں قدر، قیمتی اور بے مثال اضافہ سیدی وسندی، مسند العصر، استاذ العلماء، شیخ الحدیث وصدر وفاق المدارس پاکستان حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب دامت برکاتہ وفیوضہ وادام اللہ علینا ظلہ کی صحیح بخاری پر تقریر ''کشف الباری عما فی صحیح البخاری'' ہے یہ کتاب حضرت کی ان تقاریر پر مشتمل ہے جو صحیح بخاری پڑھاتے وقت حضرت نے فرمائیں۔

جامعہ فاروقیہ میں احقر کے دورۂ حدیث پڑھنے کا پس منظر

بندہ نے خود بھی حضرت دام ظلہ سے صحیح بخاری پڑھی تھی جس کا مختصر واقعہ یہ ہے کہ بندہ صوبہ سرحد، ضلع سوات، تحصیل مٹہ، گاؤں فاضل بیگ گھڑی، کے دیہات سے رمضان المبارک کے آخر میں جامعہ اشرفیہ لاہور میں داخلے کے ارادے سے روانہ ہوا، راولپنڈی آکر اگلی منزل پر روانگی کے لئے دار العلوم تعلیم القرآن راجہ بازار، راولپنڈی میں ٹھہر گیا، یہ ۱۹۷۲ء کی بات ہے اس زمانے میں جامعہ اشرفیہ میں علم کے آفتاب و ماہتاب حضرت مولانا رسول خان صاحب اور حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی دورۂ حدیث کی کتابیں پڑھاتے تھے، بندہ بھی شیخین سے استفادہ کی خاطر گھر سے نکلا تھا، راولپنڈی میں قیام کے دوران طالب علمی کے دور کے شفیق و بزرگ ساتھی حضرت مولانا محمد اکبر صاحب چکیسری سے ملاقات ہوئی، وہ اس سال جامعہ فاروقیہ میں حضرت دام مجدہ سے دورۂ حدیث پڑھ چکے تھے، انھوں نے بندہ کے ارادے پر مطلع ہونے کے بعد کچھ اس والہانہ اور محبت کے انداز میں حضرت کی طرزِ تدریس اور قدرت علی التدریس کا تذکرہ کیا کہ بندہ کے لاہور جانے کے ارادے میں کچھ تزلزل پیدا ہوا اور پھر انھوں نے مجھ پر اصرار کیا کہ میں بھی دورۂ حدیث جامعہ فاروقیہ کراچی میں حضرت سے پڑھ لوں، چنانچہ بندہ نے ان کی معیت میں کراچی کا سفر کیا، انھوں نے حضرت سے سفارش کر کے بندہ کا داخلہ دورہ حدیث میں کرایا ''مشکوٰۃ المصابیح'' میں حضرت نے خود بندہ کا امتحان لیا، مجھے اب تک مقام امتحان کی وہ حدیث یاد ہے۔

اس وقت جامعہ فاروقیہ ایک نوزائیدہ مدرسہ تھا اور اکثر عمارات کچی تھیں، اسباق شروع ہونے سے پہلے بندہ کو کچھ بے چینی اور شکوک وشبہات نے گھیرا، چنانچہ بندہ نے چپکے سے کراچی کے ایک اور بڑے مدرسہ میں داخلہ لیا، وہاں اسباق شروع تھے، صحیح بخاری اور سنن ترمذی کے سبق میں ایک دن شریک ہوا لیکن پھر واپس جامعہ فاروقیہ آیا، دوسرے دن وہاں اسباق شروع ہوئے، حضرت دام مجدہ کے پاس صحیح بخاری کا سبق تھا، پہلے دن کا سبق پڑھا اور ابتدائی ابحاث پر حضرت کا خوبصورت اور دل موہ لینے والا مرتب اور واضح انداز تدریس کا مشاہدہ کر کے دل کو اطمینان ہوا اور اپنے رفیق حضرت مولانا محمد اکبر مدظلہ کے لئے دل سے دعا نکلی، بندہ نے خود بھی حضرت کی بخاری شریف کی تقریر لکھی تھی جو بعد میں میری غفلت کی وجہ سے ضائع ہوگئی۔

میں نے مولانا سلیم اللہ خان صاحب جیسا استاذ و مدرس نہیں دیکھا

یہ بات واضح رہنی چاہیئے کہ بندہ نے ایک طویل عرصے تک حضرت کے زیر سایہ جامعہ فاروقیہ میں تدریس کے فرائض انجام دیے اور اب تقریباً دس بارہ سال سے جامعہ العلوم الاسلامیہ میں درس دے رہا ہے، اِس وقت حضرت دام ظلہ سے میرا کوئی دنیوی مفاد وابستہ نہیں ہے، یہ تمہید میں نے اس لیے لکھی، کہ آئندہ جو بات میں لکھنا چاہتا ہوں، شاید کچھ حضرات اس کو مبالغہ اور تملق پر محمول کریں گے وہ بات یہ کہ بندہ نے اپنی مختصری طالب علمی کی زندگی میں اور اس کے بعد تقریباً ستائیس اٹھائیس سالہ تدریسی زندگی میں حضرت جیسا مدرس اور استاذ نہیں دیکھا جس کی تقریر ایسی مرتب جامع اور واضح ہو کہ اعلیٰ، متوسط اور ادنی درجے کا ہر طالب علم اس سے استفادہ کر سکتا ہو، اللہ تبارک تعالیٰ نے آپ کو جو تحقیقی ذوق عطا فرمایا، اس کے ساتھ مرتب اور جامع طرز تدریس عموماً بہت کم ہوتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے آپ کی ذات گرامی میں یہ تمام صفات جمع فرمائی ہیں۔

کشف الباری مستغنی کردینے والی شرح

بندہ تقریباً تین سال سے جامعہ علوم اسلامیہ میں صحیح بخاری پڑھاتا ہے اور الحمد للہ صرف اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے کہتا ہوں کہ مجھے مطالعہ کرنے کا ذوق اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل وکرم سے عطا فرمایا ہے، صحیح بخاری کی مطبوعہ ومتداول شروح، حواشی اور تقاریر اکابر میں سے شاید کوئی

شرح، حاشیہ، یا تقریر ایسی ہوگی، جو بندہ کی نظر سے نہیں گذری لیکن میں نے ''کشف الباری'' جیسی ہر لحاظ سے جامع، مرتب اور تحقیقی شرح نہیں دیکھی، اگرچہ علماء کا مشہور مقولہ ہے ...... " لایغنی کتاب عن کتاب" لیکن ...... " مامن عام إلا وقد خص عنه البعض" کے قاعدے کے مطابق ''کشف الباری'' اس قاعدے سے مستثنیٰ ہے، بلا مبالغہ حقیقۃً وواقعۃً یہ ایسی شرح ہے کہ انسان کو دوسری شروح سے مستغنی کر دیتی ہے۔

میں ان لوگوں کی بات تو نہیں کرتا جو کسی خاص تقریر کا مطالعہ کر کے سبق پڑھاتے ہیں البتہ وہ لوگ جن کو اللہ تعالیٰ نے تحقیقی ذوق دیا ہے، اور متقدمین شارحین جیسے خطابی، ابن بطال، کرمانی، عینی، ابن حجر، قسطلانی، سندھی وغیرھم کی شروح کا مطالعہ کرتے ہیں اور متاخرین میں تیسیر القاری، لامع الدراری، کوثر المعانی، اور فیض الباری کو دیکھتے ہیں، وہ اس بات کی گواہی دیں گے۔

کشف الباری کی خصوصیات

''کشف الباری عما فی صحیح البخاری'' کی خصوصیات اور امتیازات تو بہت ہیں اور ان شاء اللہ بندہ کا ارادہ ہے کہ اس موضوع پر دوسری شروح کے ساتھ ایک تقابلی جائزہ آئندہ پیش کرے گا یہاں ارتجالاً چند خصوصیات کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

۱۔ مشکل الفاظ کے لغوی معانی کا اور یہ کہ یہ لفظ کس باب سے آتا ہے بیان ہوتا ہے۔

۲۔ اگر نحوی ترکیب کی ضرورت ہو تو جملے کی نحوی ترکیب کو ذکر کیا گیا ہے۔

۳۔ حدیث کے الفاظ کا مختلف جملوں کی صورت میں سلیس ترجمہ کیا گیا ہے۔

۴۔ ترجمۃ الباب کے مقصد کا تحقیقی طریقے سے مفصل بیان کیا گیا ہے اور اس سلسلے میں علماء کے مختلف اقوال کا تنقیدی تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔

۵۔ باب کا ماقبل سے ربط وتعلق کے سلسلے میں بھی پوری تحقیق وتنقید کے ساتھ تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔

۶۔ مختلف فیھا مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کے مسلک اور دوسرے مسالک کی تنقیح وتحقیق کے بعد ہر ایک کے مستدلات کا استقصاء اور پھر دلائل پر تحقیقی طریقے سے رد وقدح اور احناف کے دلائل کی وضاحت اور ترجیح بیان کی گئی ہے۔

۷۔ اگر حدیث میں کوئی تاریخی واقعہ مذکور ہو تو اس کی پوری وضاحت کی گئی ہے۔

۸۔ جن احادیث کو تقریر کے ضمن میں بطور استدلال پیش کیا گیا ہے ان کی تخریج کی گئی ہے۔

۹۔ تعلیقات بخاری کی تخریج کی گئی ہے۔

۱۰۔ اور سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ مختلف اقوال کے نقل کرنے میں حضرت صرف ناقل نہیں ہیں بلکہ ہر قول پر محققانہ اور تنقیدی کلام بھی بوقت ضرورت کیا گیا ہے۔ تلک عشرۃ کاملۃ۔

حضرت کو اللہ تبارک وتعالیٰ نے اپنے فضل وکرم سے تدریس کا طویل موقعہ عنایت فرمایا، اس کتاب میں آپ کی پوری زندگی کی تدریس کا نچوڑ موجود ہے، بندہ کی رائے یہ ہے کہ اس دور میں صحیح بخاری پڑھانے والا کوئی بھی استاذ اس کتاب کے مطالعہ سے مستغنی نہیں ہو سکتا۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ حضرت کا سایہ تا دیر ہم پر قائم رہے، اس تقریر کے مرتب کرنے والے حضرات کو اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے، دینی طبقہ پر عموماً اور حضرت کے طبقۂ تلامذہ پر خصوصاً جن میں بندہ بھی شامل ہے، یہ ان حضرات کا عظیم احسان ہے۔

☆☆☆☆

كتاب الحيض

کمپوزنگ:......عرفان انور مغل

1435ھ/2014ء

مطبوعات مکتبہ فاروقیہ کراچی 75230 پاکستان

نزد جامعہ فاروقیہ، شاہ فیصل کالونی نمبر 4، کراچی 75230، پاکستان
فون:021-34575763
E.mail: m_farooqia@hotmail.com

عرض مرتب

الحمد لله رب العالمين علىٰ ما أنعم ويسر، فهو ولي كل خير، وإليه يرجع كل فضل، وهو الذي بنعمته تتم الصالحات، وبتيسيره يصل العبد الضعيف إلىٰ الفضائل والمكرمات، والصلوات الناميات الزاكيات، والتسليمات المباركات علىٰ سيدنا ومولانا محمد سيد السادات، صاحب المعجزات الباهرات، والكمالات العاليات، والدرجات الرفيعات .

وصلى الله وسلّم وبارك عليه وعلىٰ آله وأصحابه وأتباعه إلىٰ يوم الدين، وحشرنا ووالدينا ومشايخنا وذرياتنا، وكل من له حق علينا تحت لواء العظيم، لواء الحمد، يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم .

اللہ تعالیٰ نے جن برگزیدہ شخصیات کو اپنے دین کی خدمت کے لیے منتخب فرمایا، ان میں سے ایک شخصیت شیخ الحدیث، استاذ العلماء حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب دامت برکاتہم العالیہ کی بھی ہے۔ حضرت شیخ الحدیث صاحب دامت برکاتہم کی دینی خدمات کسی سے ڈھکی چھپی نہیں، انہی خدمات میں سے ایک خدمت علم حدیث سے متعلق بھی ہے، جو ایک طرف تدریس کی صورت میں شب وروز پھیل رہی ہے...... تو دوسری جانب تصنیف وتالیف کی صورت میں بھی جاری وساری ہے۔ اسی سلسلے کی ایک کڑی صحیح بخاری کی عظیم الشان شرح ''کشف الباری عمافی صحیح البخاری'' بھی ہے، جس کی اب تک کی شائع شدہ پندرہ جلدوں میں صحیح بخاری کی دوسری جلد کی شرح کافی حد تک اور پہلی جلد کے کچھ حصے کی شرح منظر عام پر آچکی ہے۔

''تخصص فی الفقہ'' سے فراغت کے بعد احقر کو بھی حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم کی تقریرِ بخاری پر کام کرنے کا موقعہ ملا اور اس ضمن میں احقر کو ''کتاب الحیض'' کی تحقیق ومراجعت کا کام حوالے کیا گیا، اگرچہ اپنی کم علمی اور تصنیف وتالیف سے قلتِ مناسبت کے باعث اس عظیم خدمت کے لیے تیار ہونا ایک مشکل مرحلہ تھا، مگر جب حضرات اساتذہ کرام، خصوصاً استاذ محترم مشفق ومربی حضرت مولانا محمد یوسف افشانی صاحب زید مجدہم نے حوصلہ افزائی فرمائی، تو احقر اللہ تعالیٰ کی ذات عالی پر بھروسہ کرتے ہوئے اس خدمت کے لیے ذہنی اور قلبی طور پر تیار ہو گیا۔

چنانچہ حضرت شیخ الحدیث صاحب دامت برکاتہم کے حکم سے حضرۃ الاستاذ مولانا نور البشر صاحب دامت فیوضہم کی زیرِ سرپرستی اس کام کو شروع کیا اور لگ بھگ تین سال کی شبانہ روز محنت، تحقیق وترتیب اور مراجعت کے مختلف مراحل سے گزرنے کے بعد آج بحمد اللہ یہ کام مطبوع ہو کر منظرِ عام پر آ گیا۔

''کتاب الحیض'' کل تیس ابواب پر مشتمل ہے، ان تیس ابواب میں کل (47) احادیث ہیں، ان (47) احادیث میں سے (34) حدیثیں مرفوع اور باقی (13) تعلیقات ہیں۔ نیز ''کتاب الحیض'' میں حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ کے (15) آثار بھی مروی ہیں۔

الحمد للہ تمام ابواب کی شرح میں ان تمام امور کو ملحوظ رکھا گیا ہے، جن کا اہتمام سابقہ جلدوں میں کیا گیا، جیسا کہ ہر باب کی باب سابق کے ساتھ مناسبت کا ذکر، ترجمۃ الباب کا مقصد، ہر ہر حدیث اور ہر ہر تعلیق کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت، تراجم رجال حدیث وتعلیق، حل لغات اور عربی عبارات کا ترجمہ ومفہوم وغیرہ۔

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے باوجود پیرانہ سالی، کثرت اشغال اور شدید ضعف کے وقتاً فوقتاً کام کو دیکھا، قابلِ اصلاح امور کی نشان دہی فرمائی، اور جہاں کہیں تصحیح کی ضرورت ہوئی اس کی طرف رہنمائی فرمائی، اور پھر حسبِ ارشاد ان امور کی تصحیح بھی کر دی گئی۔

حیض ونفاس اور استحاضہ کے مسائل کا جاننا انتہائی اہم اور ضروری ہے، کیونکہ شریعت بیضاء کے بہت سے بنیادی احکام، جیسے: طہارت، نماز، تلاوت کلام پاک، روزے، اعتکاف، حج، طواف اور عدت وغیرہ، یہ سب احکام حیض ونفاس اور استحاضہ کے مسائل کی معرفت پر موقوف ہیں۔ اسی لیے علامہ ابن عابدین شامی رحمہ

اللہ فرماتے ہیں کہ حیض ونفاس اور استحاضہ کے مسائل کی معرفت انتہائی اہم اور ضروری واجبات میں سے ہے، اور اس کی علت یہ ہے کہ کسی بھی چیز کی معرفت کا اہم اور ضروری ہونا اس چیز سے عدم معرفت کے ضرر کے اعتبار سے ہوتا ہے اور چونکہ حیض ونفاس اور استحاضہ کے مسائل سے لاعلمی کا ضرر اور نقصان ان کے علاوہ مسائل سے لاعلمی اور ناواقفیت کے نقصان اور ضرر سے کہیں بڑھ کر ہے، اس لیے ان مسائل کا جاننا بھی انتہائی اہم اور ضروی ہوا۔ (حاشیہ ابن عابدین: ۱/۴۷۴)

چنانچہ حیض ونفاس اور استحاضہ کے مسائل کی اہمیت اور ضرورت کے پیش نظر ان مسائل کو سلیس اور سہل انداز میں ذکر کرنے کا اہتمام کیا، اور بطور خاص استحاضہ کے بعض پیچیدہ مسائل کو بھی حتی المقدور حل کرنے کی کوشش کی ہے۔

کام کی مکمل پروف ریڈنگ احقر نے خود ہی کی ہے، اور کام کے دوران پیش آنے والی مشکلات کے حل کے لیے حضرت مولانا نور البشر صاحب دامت برکاتہم کے علاوہ استاذ محترم حضرت مولانا عزیز الرحمٰن صاحب دامت برکاتہم اور خاص طور پر استاذ محترم حضرت مولانا حبیب اللہ زکریا صاحب دامت برکاتہم اور دیگر رفقائے شعبۂ تصنیف کا مکمل تعاون حاصل رہا۔ استاذ الحدیث ناظم اعلیٰ حضرت مولانا عبید اللہ خالد صاحب زید مجدہم نے بحیثیت مسئول شعبۂ تصنیف وتالیف تحقیق ومراجعت کے اس باریک اور محنت طلب کام میں مدد ومعاون تمام اسباب اور وسائل کو مہیا کیا اور وقتاً فوقتاً قیمتی مشوروں سے نوازتے رہے، جس پر احقر تہہ دل سے حضرۃ الاستاذ کا ممنون ومشکور ہے۔ اللہ تعالیٰ ان تمام حضرات کو بہترین جزائے خیر عطا فرمائے۔ آمین!

آخر میں احقر کی پہلی گزارش اہل علم حضرات سے ہے کہ یہ ایک خاص علمی کام ہے، جو متنوع فنون میں مہارت کا متقاضی ہے، ان صلاحیتوں سے عاری ہونے کے سبب عین ممکن ہے کہ کام کی ترتیب وتحقیق میں نادانستہ فروگزاشتیں رہ گئی ہوں، اس لیے حضرات اہل علم سے مؤدبانہ التماس ہے کہ وہ ان کی نشان دہی فرمائیں، ان شاء اللہ ہمیں اپنی غلطیوں کی اصلاح سے خوشی ہوگی اور ہم ان حضرات کے نہایت شکر گزار رہوں گے۔

دوسری گزارش عوام وخواص سے ہے کہ حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم العالیہ کے لیے خصوصی دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ آپ کو صحت وعافیت کے ساتھ عمر دراز عطا فرمائے۔ حضرت شیخ الحدیث حفظہم اللہ تعالیٰ

ورعا ہم کی زندگی کا ہر باب ہم سب کے لیے قابل صد رشک اور لائق اتباع نمونہ ہے۔ اللہ تعالیٰ حضرت والا کو تمام ذمہ داریوں سے احسن طور پر عہدہ برآ ہونے کی توفیق عطا فرمائے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کام کو احقر مرتب کے لیے، اس کے اساتذہ کے لیے اور اس کے والدین و متعلقین اور اس میں کسی بھی قسم کا تعاون کرنے والے تمام احباب کے لیے ذخیرۂ آخرت بنائے۔ آمین!

مُبارك علي

مُبارک علی بن محمد ریاض

استاذ و رفیق شعبہ تصنیف و تالیف جامعہ فاروقیہ کراچی

۲۱ ربیع الثانی ۱۴۳۵ھ، مطابق ۲۲ فروری ۲۰۱۴م

''کشف الباری عمانی صحیح البخاری'' اردو زبان میں صحیح بخاری شریف کی عظیم الشان اردو شرح ہے جو شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدظلہم کی نصف صدی کے تدریسی افادات اور مطالعہ کا نچوڑ وثمرہ ہے، یہ شرح ابھی تدوین کے مرحلے میں ہے۔ ''کشف الباری'' عوام وخواص، علما وطلبہ ہر طبقے میں الحمدللہ یکساں مقبول ہو رہی ہے، ملک کی ممتاز دینی درس گاہ دارالعلوم کراچی کے شیخ الحدیث حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم اور جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کے سابق شیخ الحدیث حضرت مولانا مفتی نظام الدین شامزئی صاحب (شہیدؒ) نے ''کشف الباری'' سے والہانہ انداز میں اپنے استفادے کا ذکر کرتے ہوئے کتاب کے متعلق اپنے تأثرات قلمبند فرمائے ہیں، چنانچہ ان دونوں حضرات علماء کے یہ تأثرات افادۂ عام کی غرض سے شامل اشاعت کیے جارہے ہیں۔ (ادارہ)

تأثرات

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم

شیخ الحدیث جامعہ دار العلوم، کراچی

کشف الباری صحیح بخاری کی اردو میں ایک عظیم الشان شرح

احقر کو بفضلہ تعالیٰ اپنے استاذ معظم شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب (أطال الله بقاء ه بالعافية) سے تلمذ کا شرف پچھلے 43 سال سے حاصل ہے، ان میں سے ابتدائی تین سال تو باقاعدہ اور باضابطہ تلمذ کا موقع ملا، جس میں احقر نے درس نظامی کی متعدد اہم ترین کتابیں حضرت سے پڑھیں، جن میں ہدایہ آخرین، میبذی اور دورۂ حدیث کے سال جامع ترمذی شامل ہیں، پھر اس کے بعد بھی الحمد للہ استفادہ کا سلسلہ کسی نہ کسی جہت سے قائم رہا۔ حضرت کا دلنشین اندازِ تدریس ہم سب ساتھیوں کے درمیان یکساں طور پر مقبول اور محبوب تھا اور اس کی خصوصیت یہ تھی کہ مشکل سے مشکل مباحث حضرت کی سلجھی ہوئی تقریر کے ذریعے پانی ہو جاتے تھے، خاص طور سے جامع ترمذی کے درس میں یہ بات نمایاں طور پر نظر آئی کہ شروحِ حدیث کے وہ مباحث جو مختلف کتابوں میں غیر مرتب انداز میں پھیلے ہوئے ہوتے، وہ حضرت کے درس میں نہایت انضباط کے ساتھ اس طرح مرتب ہو جاتے کہ ان کا سمجھنا اور یاد رکھنا ہم جیسے طالب علموں کے لیے نہایت آسان ہوتا اور اس طرح حضرت نے ایک کتاب اور اس کے موضوعات ہی نہیں پڑھائے، بلکہ اس بات کی تعلیم بھی دی کہ بکھرے ہوئے مباحث کو کس طرح سمیٹا جائے اور انہیں فہم سے قریب کرنے کے لیے کیا انداز اختیار کیا جائے، حضرت کے اس اندازِ تدریس کا یہ احسان میرے علاوہ ان تمام طلبہ کے لیے ناقابل فراموش ہے جنہیں حضرت سے پڑھنے کے بعد کسی علمی خدمت کا موقع ملا۔

حضرت نے اپنے علمی مقام اور اپنے وسیع افادات کو ہمیشہ اپنی اس متواضع، سادہ اور بے تکلف زندگی کے پردے میں چھپائے رکھا جس کا مشاہدہ ہر شخص آج بھی ان سے ملاقات کر کے کر سکتا ہے۔ لیکن پچھلے دنوں حضرت کے بعض تلامذہ نے آپ کی تقریر بخاری کو ٹیپ ریکارڈر کی مدد سے مرتب کر کے شائع کرنے کا ارادہ کیا اور اب بفضلہ تعالیٰ ''کشف الباری'' کے نام سے منظر عام پر آ چکی ہیں۔

جب پہلی بار ''کشف الباری'' کا ایک نسخہ میرے سامنے آیا تو حضرت سے پڑھنے کے زمانے کی جو خوشگوار یادیں ذہن پر مرتسم تھیں، انہوں نے طبعی طور پر کتاب کی طرف اشتیاق پیدا کیا۔ لیکن آج کل مجھ ناکارہ کو گوناگوں مصروفیات اور

اسفار کے جس غیر متناہی سلسلے نے جکڑا ہوا ہے اس میں مجھے اپنے آپ سے یہ امید نہ تھی کہ میں ان ضخیم جلدوں سے پورا پورا استفادہ کرسکوں گا، یوں بھی اردو زبان میں اکابر سے لے کر اصاغر تک بہت سے حضرات اساتذہ کی تقاریر بخاری معروف و متداول ہیں اور ان سب کو بیک وقت مطالعے میں رکھنا مشکل ہوتا ہے۔

لیکن جب میں نے ''کشف الباری'' کی پہلی جلد سرسری مطالعے کی نیت سے اٹھائی تو اس نے مجھے خود مستقل طور پر اپنا قاری بنالیا۔ اپنے درس بخاری کے دوران جب میں ''فتح الباری، عمدۃ القاری، شرح ابن بطال، فیض الباری، لامع الدراری اور فضل الباری کا مطالعہ کرنے کے بعد'' کشف الباری'' کا مطالعہ کرتا تو ظاہر ہوتا کہ اس کتاب میں مذکورہ تمام کتابوں کے اہم مباحث دلنشین تفہیم کے ساتھ اس طرح یک جا ہوگئے ہیں جیسے ان کتابوں کا لب لباب اس میں سمٹ آیا ہو۔ اور اس کے علاوہ بھی بہت سے مسائل اور مباحث اس پر مستزاد ہیں۔ اس طرح مجھے بفضلہ تعالیٰ ''کشف الباری'' کی ابتدائی دو جلدوں کا تقریباً بالاستیعاب مطالعہ کرنے کا شرف حاصل ہوا اور کتاب المغازی والی جلد کے بیشتر حصے سے استفادہ نصیب ہوا اور اگر میں یہ کہوں تو شاید یہ مبالغہ نہیں ہوگا کہ اس وقت صحیح بخاری کی جتنی تقاریر اردو میں دستیاب ہیں ان میں یہ تقریر اپنی نافعیت اور جامعیت کے لحاظ سے سب پر فائق ہے، اور یہ صرف طلبہ ہی کے لیے نہیں، بلکہ صحیح بخاری کے اساتذہ کے لیے بھی نہایت مفید ہے۔ مباحث کے انتخاب، تطویل اور اختصار میں ہر پڑھانے والے کا مذاق جدا ہوسکتا ہے۔ لیکن اس میں صحیح بخاری کے طالب علم اور استاذ کے لیے تقریباً تمام ضروری مسائل کا احاطہ کرلیا گیا ہے۔ پہلی دو جلدیں تقریباً 14 سو صفحات پر مشتمل ہیں۔ اور ان میں صرف کتاب الایمان مکمل ہوئی ہے۔ جب کہ شروع میں علم حدیث اور صحیح بخاری کے بارے میں نہایت مفید مقدمہ بھی شامل ہے دوسری دو جلدیں کتاب المغازی اور کتاب التفسیر پر مشتمل ہیں۔ اور ان کی ضخامت بھی قریب قریب اتنی ہی ہے۔

اس تقریر کی ترتیب اور تدوین میں مولانا نور البشر اور مولانا ابن الحسن عباسی صاحبان (فاضلین دار العلوم کراچی) نے اپنی صلاحیت اور قابلیت کا بہترین مظاہرہ کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان دونوں کو جزائے خیر عطا فرمائیں، وفقهما الله تعالىٰ لأمثال أمثاله، دل سے دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی اس خدمت کو قبول فرمائیں اور تقریر کے باقی ماندہ حصے بھی اسی معیار کے ساتھ مرتب ہوکر شائع ہوں۔ انشاء اللہ یہ کتاب اپنی تکمیل کے بعد اردو میں صحیح بخاری کی جامع ترین شرح ثابت ہوگی۔

اللہ تعالیٰ حضرت صاحب تقریر کا سایۂ عاطفت ہمارے سروں پر تادیر بعافیت تامہ قائم رکھیں، ہمیں اور پوری امت کو ان کے فیوض سے مستفید ہونے کی توفیق مرحمت فرمائیں۔ آمین۔

احقر اس لائق نہیں تھا کہ حضرت والا کی تقریر کے بارے میں کچھ لکھتا، لیکن تعمیل حکم میں یہ چند بے ربط اور بے ساختہ تاثرات قلمبند ہوگئے۔ حضرت صاحب تقریر اور اس عظیم الشان کتاب کا مرتبہ یقیناً اس سے کہیں زیادہ بلند ہے۔

تأثرات

حضرت مولانا مفتی نظام الدین شامزی صاحب (شہیدؒ)

شیخ الحدیث جامعۃ العلوم الاسلامیہ، بنوری ٹاؤن کراچی

حدیثِ رسول قرآن کریم کی شرح ہے

﴿لقد من اللہ علی المؤمنین اذ بعث فیھم رسولا من انفسھم یتلو علیھم آیاتہ ویزکیھم ویعلمھم الکتاب والحکمۃ﴾۔

اس آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذمہ داری قرآن کریم کی آیات صرف پڑھ کر سنانا نہیں تھا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ کتاب اللہ کے احکام کی تعلیم، قولی اور عملی طریقے سے دینا بھی آپ کے فرائض میں داخل تھا اور یہ ان مقاصد میں سے تھا جس کے لئے اللہ تبارک وتعالیٰ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا تھا کیونکہ علمائے امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حکمت سے مراد قرآن کریم کے علاوہ شریعت کے وہ احکام ہیں جن پر اللہ تبارک وتعالیٰ نے وحی خفی کے ذریعہ آپ کو اطلاع دی تھی، چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ''الرسالۃ'' میں لکھا ہے:

"سمعت من أرضی من أھل العلم بالقرآن یقول: الحکمۃ سنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" [ص:٢٤]۔

''میں نے قرآن کے ان اہل علم کو جن کو میں پسند کرتا ہوں یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ حکمت سے مراد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے''۔

امام شاطبی نے اپنی کتاب ''الموافقات'' (ج۴ص:۱۰) پر لکھا ہے:" فکانت السنۃ بمنزلۃ التفسیر والشرح لمعاني أحکام الکتاب" ''یعنی سنت کتاب اللہ کے احکام کے لئے شرح کا درجہ رکھتی ہے''۔

اور امام محمد بن جریر طبری سورۂ بقرہ کی آیت" ربنا وابعث فیھم رسولا ......" کی تفسیر میں ارشاد فرماتے ہیں:

"الصواب من القول عندنا فی الحکمۃ أن العلم بأحکام اللہ التی لا یدرک علمھا إلا ببیان الرسول صلی اللہ علیہ وسلم، والمعرفۃ بھا ومادل علیہ فی نظائرہ، وھو عندي مأخوذ من الحکم الذي بمعنی الفصل بین الباطل والحق"۔

''ہمارے نزدیک صحیح تر بات یہ ہے کہ حکمت اللہ تعالیٰ کے احکام کے علم کا نام ہے جو صرف نبی کریم صلی اللہ علیہ

وسلم کے بیان سے معلوم ہوتا ہے......"

اسی لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا کہ "الا إنی أوتیت القرآن ومثله معه" یعنی مجھے قرآن کریم دیا گیا ہے اور اس کے مثل مزید، جس سے مراد قرآن کریم کی شرح یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قولی وفعلی احادیث مبارکہ ہی ہیں اور اسی لئے اللہ تبارک تعالیٰ نے ازواج مطہرات کو قرآن حکیم میں خطاب کر کے دین کے اس حصے کی حفاظت کا حکم فرمایا تھا......: ﴿واذکرن مایتلی فی بیوتکن من آیات اللہ والحکمة......﴾ کہ تمہارے گھروں میں اللہ تعالیٰ کی جو آیتیں اور حکمت کی جو باتیں سنائی جاتی ہیں ان کو یاد رکھو۔

علمائے امت کے ہاں اس پر اجماع ہے کہ قرآن کریم کے مجملات ومشکلات کی تفسیر وتشریح اور اعمال دینیہ کی عملی صورت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال واعمال اور آپ کے احوال جانے بغیر نہیں ہوسکتی، کیونکہ آپ مرادِ الٰہی کے بیان وتفسیر کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر تھے، چنانچہ ارشاد ہے: ﴿أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [سورة النحل] "آپ پر ہم نے یہ ذکر یعنی یادداشت نازل کی تا کہ جو کچھ ان کی طرف اتارا گیا ہے، آپ اس کو کھول کر لوگوں سے بیان کر دیں"۔ چنانچہ قرآن کریم میں جتنے احکام نازل فرمائے گئے تھے، مثلاً وضو، نماز، روزہ، حج، درود، دعا، جہاد، ذکر الٰہی، نکاح، طلاق، خرید وفروخت، اخلاق ومعاشرت...... یہ سب احکام قرآن کریم میں مجملاً تھے، ان احکام کی تفسیر وتشریح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی، اس بناء پر اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا ہے۔

"ومن یطع الرسول فقد اطاع اللہ ......"

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث قرآن کریم سے الگ عجمی دین نہیں پیش کرتی ہیں اور نہ ہی یہ عجمی سازش ہے، بلکہ یہ قرآن کریم کے اجمال کی تفصیل ہے اور دینِ اسلام کا حصہ ہے۔

حفاظتِ حدیث، امت مسلمہ کی خصوصیت

اسی اہمیت وخصوصیت کی بناء پر اس کی حفاظت وتدوین اور تشریح کے لئے ہزاروں نہیں بلکہ لاکھوں اور کروڑوں انسانوں کی کوششیں صرف ہوئی ہیں، حافظ ابن حزم ظاہریؒ نے اپنی کتاب "الفصل" میں لکھا ہے کہ پچھلی امتوں میں کسی کو بھی یہ توفیق نہیں ملی کہ اپنے رسول کے کلمات کو صحیح اور ثبوت کے ساتھ محفوظ کر سکے، یہ صرف اس امت کی خصوصیت ہے کہ اس کو اپنے رسول کے ایک ایک کلمے کی صحت اور اتصال کے ساتھ جمع کرنے کی توفیق ملی، مسلمانوں کے اس عظیم کارنامے کا اعتراف غیر مسلموں کو بھی ہے۔

"خطبات مدراس" میں مولانا سید سلیمان ندوی نے ڈاکٹر اسپنگر کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ مسلمانوں نے علم حدیث کی حفاظت کے لئے اسمائے رجال کا فن ایجاد کیا، جس کی بدولت آج پانچ لاکھ سے زیادہ انسانوں کے حالات محفوظ

ہوگئے، یہ وہ لوگ ہیں جن کا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث سے جمع ونقل کا تعلق ہے، اس کے علاوہ علمِ حدیث کے سو فنون ہیں جن کی تفصیل مصطلح الحدیث کی کتابوں میں دیکھی جاسکتی ہے۔

تدوینِ حدیث کی ابتداء

حدیث کی جمع وترتیب اور تدوین کی تفصیل ان کتب میں دیکھی جائے جو منکرینِ حدیث اور مستشرقینِ یورپ کے جواب میں علمائے امت نے لکھی ہیں، یہاں اس کا موقع نہیں البتہ مختصراً اتنی بات سمجھ لینی چاہئے کہ احادیث مبارکہ کے لکھنے کا سلسلہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بھی تھا اور بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو محفوظ وقلمبند کیا، اس کے بعد پھر تابعین اور تبع تابعین کے دور میں احادیث کی ترتیب وتدوین کے کام میں مزید ترقی ہوئی اور پہلی صدی ہجری کے اختتام اور دوسری صدی ہجری کے ابتدائی حصے میں خلیفۂ راشد وعادل حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانۂ خلافت میں سرکاری طور پر اس کے لئے اہتمام شروع ہوا اور پھر ان کے انتقال کے بعد اگرچہ اس کام کا سرکاری اہتمام تو باقی نہیں رہا لیکن علمائے امت نے اس کا بیڑا سنبھالا اور الحمدللہ آج احادیث مرتب اور منقح صورت میں جو ہمارے سامنے موجود ہیں، یہ محدثین، فقہاء اور علمائے امت کا وہ عظیم الشان کارنامہ ہے کہ واقعۃً تاریخِ عالم اس کی مثال پیش کرنے سے قاصر ہے۔

صحیح بخاری شریف کا مقام

اس سلسلۂ ترتیب وتدوین کی ایک زریں کڑی امام محمد بن اسماعیل البخاری کی کتاب "الجامع الصحیح المسند من حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم وسننہ وأیامہ" ہے، اس کتاب میں امام بخاریؒ نے وہ آٹھ اقسام جمع کردیے ہیں جو کسی کتاب کے جامع ہونے کے لئے ضروری ہیں امام بخاری نے نہ معلوم کس قدر عظیم اخلاص کے ساتھ یہ کتاب لکھی تھی جس کی بناء پر اللہ تبارک تعالیٰ نے اسے وہ عظیم مقبولیت عطا فرمائی کہ مخلوق کی کتابوں میں جس کی نظیر پیش نہیں کی جاسکتی، چنانچہ حافظ ابن صلاح فرماتے ہیں کہ "اللہ کی کتاب کے بعد صحیح بخاری اور صحیح مسلم سب سے صحیح ترین کتابیں ہیں:"إن کتاب البخاري أصح الکتابین صحیحا، وأکثرھما فوائد" اور امام نسائی فرماتے ہیں:" أجود ھذہ الکتب کتاب البخاري" اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اپنی کتاب" حجة اللہ البالغة" [ص:۲۹۷] میں ارشاد فرماتے ہیں:"جو شخص اس کتاب کی عظمت کا قائل نہ ہو، وہ مبتدع ہے اور مسلمانوں کی راہ سے ہٹا ہوا ہے" پھر قسم اٹھا کر فرماتے ہیں: "اللہ تبارک وتعالیٰ نے اس کتاب کو جو شہرت عطا فرمائی، اس سے زیادہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا"۔

اس کتاب میں جو خصوصیات اور امتیازات ہیں ان کی تفصیل کو زیر نظر کتاب کے مقدمہ میں دیکھا جائے۔

شروح بخاری

ان ہی خصوصیات وامتیازات اور اہمیت ومقبولیت کی بناء پر صحیح بخاری کی تدوین وتصنیف کے بعد ہر دور کے علماء نے اس پر شروح وحواشی لکھے ہیں، شیخ الحدیث حضرت اقدس حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلوی نور اللہ مرقدہ نے ''لامع الدراری'' کے مقدمہ میں ایک سو سے زیادہ شروح وحواشی کا ذکر کیا ہے۔ابھی ابھی ''ابن بطال'' کی شرح بخاری چھپی ہے اس کے مقدمہ میں کتاب کے محقق ابوتمیم یاسر بن ابراہیم فرماتے ہیں:

"فأضحى هذا الكتاب أصح كتاب بعد القرآن، واحتل من بين الكتب الصدارة والاهتمام، فقضى العلماء أمامه الليالي والأيام، فمنهم الشارح لما في ألفاظ متونه من المعاني والأحكام، ومنهم الشارح لمناسبات تراجم أبوابه، ومنهم المترجم لرجال أسانيده، ومنهم الباحث في شرط البخاري فيه، ومنهم المستدرك عليه أشياء لم يخرجها، ومنهم المتتبع أشياء انتقدها عليه، إلى غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة بالجامع الصحيح". [ص:۷ ج۱]

یعنی ان کتب حدیث میں جب صحیح بخاری نے صدارت کا مقام حاصل کیا تو علماء امت نے اپنی زندگیاں اور دن رات اس کتاب کی خدمت میں صرف کردیے۔بعض لوگوں نے اس کتاب کے متون حدیث میں جو معانی واحکام ہیں ان پر کتابیں لکھیں، بعض علماء نے ابواب بخاری کی مناسبت یا اس کی اسانید کے رجال کے حالات پر اور بعض نے بخاری کی شرائط پر اور بعض نے کتاب پر استدراک وانتقاد کے سلسلے میں کتابیں لکھیں۔

پھر فرماتے ہیں کہ صحیح بخاری کی سب سے پہلی شرح حافظ ابوسلیمان الخطابی (المتوفی ۳۸٦ ہجری) کی ''أعلام الحدیث'' ہے،اس شرح میں صرف غریب الفاظ کی تشریح ہے۔

اس کے بعد پھر حافظ داؤدی (المتوفی ۴۰۲ ہجری) کی شرح ہے،ابن التین نے اپنی شرح بخاری میں اس کی عبارتیں نقل کی ہیں،ان کے بعد پھر علامہ ''مہلب بن احمد بن ابی صفرہ'' (المتوفی ۴۳۵ ہجری) کی شرح ہے،اسی شرح کی تلخیص شارح کے شاگرد ''ابوعبداللہ محمد بن خلف بن المرابط الاندلسی المصری'' (المتوفی ۴۸۵ ہجری) نے کی ہے،ان کے بعد پھر ابوالحسن علی بن خلف ابن بطال القرطبی (المتوفی ۴۴۹ ہجری) کی شرح ہے، یہ مہلب کے شاگرد تھے اور انھوں نے ان کی شرح سے استفادہ کیا ہے،ابن بطال کی شرح سے پہلے صرف ''خطابی'' کی شرح مطبوع ہے،اور اب ''ابن بطال'' کی شرح چھوٹے سائز کی دس جلدوں میں چھپ چکی ہے،امام نووی (المتوفی ٦۷۹ ہجری) نے بھی صرف کتاب الایمان کی شرح لکھی،اسی طرح امام شمس الدین محمد بن یوسف بن علی الکرمانی (المتوفی ۷۸٦ ہجری) کی شرح ''الکواکب الدراری'' شیخ

جمال الدین الشافعی (المتوفی ۶۷۲ہجری) کی ''شواهد التوضیح والتصحیح لمشکلات الجامع الصحیح'' حافظ ابن حجر العسقلانی (المتوفی ۸۵۲ہجری) کی ''فتح الباری'' امام بدرالدین عینی (المتوفی ۸۵۵ہجری) کی ''عمدۃ القاری'' علامہ جلال الدین السیوطی (المتوفی ۹۱۱ہجری) کی ''التوشیح'' امام قسطلانیؒ کی ''ارشاد الساری'' علامہ نورالحق بن مولانا الشیخ عبدالحق محدث دهلوی (المتوفی ۱۰۷۳ہجری) کی ''تیسیر القاری'' شیخ الاسلام بن محب اللہ البخاری کی شرح جو تیسیر القاری کے حاشیہ پر ہے، حافظ دراز پشاوری کا حاشیہ بھی ''تیسیر القاری'' کے حاشیہ پر چھپا ہے، علامہ ابوالحسن نورالدین محمد بن عبدالهادی سندھی کا حاشیہ...... یہ تمام صحیح بخاری کے مشہور اور مطبوع شروح وحواشی ہیں۔

ہندوستان میں علم حدیث کی خدمات کا مختصر جائزہ

ہندوستان میں جب علم حدیث کا سلسلہ شروع ہوا تو اس کے بعد حدیث کی خدمت کے سلسلے میں حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی اور ان کے گھرانے کی گراں قدر خدمات ہیں، حضرت شیخ نے خود مشکوۃ المصابیح پر عربی اور فارسی میں شروح لکھیں اور ان کے صاحبزادے نے صحیح بخاری پر شرح لکھی پھر ان کے بعد حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور ان کے خاندان کی خدمات بھی آب زر سے لکھنے کے قابل ہیں۔

صحیح بخاری کے ابواب وتراجم پر حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کا رسالہ صحیح بخاری کی ابتدا میں مطبوع اور متداول ہے پھر ان کے بعد حدیث کی تدریس وتشریح کے سلسلے میں علماء دیوبند کا دور آتا ہے جن میں نمایاں خدمت حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری کا حاشیہ بخاری ہے، جس کی تکمیل حضرت قاسم العلوم والخیرات حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے کی، نیز حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری نے صحاح کی اکثر کتب پر حواشی لکھے اور احادیث کی کتب اہتمام صحت کے ساتھ چھپوائیں۔

پھر حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی نوراللہ مرقدہ کی خدمات تدریسِ حدیث اور ان کے لائق تلامذہ کی وہ تقاریر بھی خدمت حدیث کی سنہری کڑیاں ہیں جن میں صحیح بخاری پر ''لامع الدراری'' اور سنن ترمذی پر ''الکوکب الدری'' جو حضرت شیخ الحدیثؒ کے قیمتی حواشی کے ساتھ چھپ چکی ہیں، سنن ابن ماجہ پر حضرت شیخ الہند کے استاذ ملا محمودؒ کا حاشیہ اور سنن ابی داؤد پر حضرت شیخ الہند اور حضرت مولانا فخر الحسن گنگوہی کے حواشی، سنن ترمذی اور سنن النسائی پر حضرت مولانا اشفاق الرحمان کاندھلویؒ کے حواشی اور ابوداؤد پر حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری کی بے مثال شرح ''بذل المجهود'' سنن ترمذی اور سنن ابی داؤد پر حضرت شیخ الہند کی تقاریر، صحیح بخاری اور سنن ابی داؤد پر حضرت امام العصر علامہ انورشاہ کاشمیری کی تقاریر، سنن ترمذی پر علامہ انورشاہ کشمیری اور شیخ الاسلام حضرت مدنی کی تقاریر، صحیح مسلم پر حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ کی لاجواب شرح، اسی طرح سنن ترمذی پر حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی کے مختصر نکات، صحیح بخاری پر حضرت عثمانی کی تقریر اور حضرت شیخ الحدیث کی تقریر اور ''الابواب والتراجم'' موطا امام مالکؒ پر ان کی شرح ''اوجز المسالک'' موجودہ زمانے میں حضرت

مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم کی ''تکملۃ فتح الملہم'' اور درس ترمذی، حضرت مولانا فخر الدینؒ کی ''الایضاح البخاری'' اور'' الابواب والتراجم'' پر ان کی کتاب، شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ کی ''التعلیق الصبیح'' اور صحیح بخاری پر'' الابواب والتراجم'' مولانا عبدالجبار اعظمی کی ''امداد الباری'' شیخ الحدیث مولانا نصیر الدین غورغشتوی کا'' حاشیہ مشکوۃ'' حضرت مولانا عبدالحق (اکوڑہ خٹک) کی تقریر ترمذی، حضرت مولانا مفتی محمد فرید صاحب کی ترمذی پر شرح، مولانا نذیر احمد صاحب فیصل آبادی کی مشکوۃ پر تقریر، حضرت مولانا عبدالرحمان کاملپوری کی ''معارف ترمذی'' اور اس طرح کی دیگر لاتعداد کتب، علم حدیث کی وہ گرانقدر خدمات ہیں جن سے زمانہ صرف نظر نہیں کرسکتا اور نہ علوم کی تاریخ لکھنے والا ان خدمات کو نظر انداز کرسکتا ہے۔

کشف الباری-صحیح بخاری کی شروح میں ایک گرانقدر اضافہ

موجودہ دور میں علم حدیث اور خصوصاً صحیح بخاری کی خدمت وتشریح کے سلسلے میں ایک گراں قدر، قیمتی اور بے مثال اضافہ سیدی وسندی، مسند العصر، استاذ العلماء، شیخ الحدیث وصدر وفاق المدارس پاکستان حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب دامت برکاتہ وفیوضہ وادام اللہ علینا ظلہ کی صحیح بخاری پر تقریر'' کشف الباری عما فی صحیح البخاری'' ہے، یہ کتاب حضرت کی ان تقاریر پر مشتمل ہے جو صحیح بخاری پڑھاتے وقت حضرت نے فرمائیں۔

جامعہ فاروقیہ میں احقر کے دورۂ حدیث پڑھنے کا پس منظر

بندہ نے خود بھی حضرتؒ دام ظلہ سے صحیح بخاری پڑھی تھی جس کا مختصر واقعہ یہ ہے کہ بندہ صوبہ سرحد، ضلع سوات، تحصیل مٹہ، گاؤں فاضل بیگ گمڑی، کے دیہات سے رمضان المبارک کے آخر میں جامعہ اشرفیہ لاہور میں داخلے کے ارادے سے روانہ ہوا، راولپنڈی آکر اگلی منزل پر روانگی کے لئے دار العلوم تعلیم القرآن راجہ بازار، راولپنڈی میں ٹھہر گیا، یہ ۱۹۷۳ء کی بات ہے اس زمانے میں جامعہ اشرفیہ میں علم کے آفتاب وماہتاب حضرت مولانا رسول خان صاحب اور حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ دورۂ حدیث کی کتابیں پڑھاتے تھے، بندہ بھی شیخین سے استفادہ کی خاطر گھر سے نکلا تھا، راولپنڈی میں قیام کے دوران طالب علمی کے دور کے شفیق وبزرگ ساتھی حضرت مولانا محمد اکبر صاحب چکیسری سے ملاقات ہوئی، وہ اس سال جامعہ فاروقیہ میں حضرت دام مجدہ سے دورۂ حدیث پڑھ چکے تھے، انھوں نے بندہ کے ارادے پر مطلع ہونے کے بعد کچھ اس والہانہ اور محبت کے انداز میں حضرت کی طرز تدریس اور قدرت علی التدریس کا تذکرہ کیا کہ بندہ کے لاہور جانے کے ارادے میں کچھ تزلزل پیدا ہوا اور پھر انھوں نے مجھ پر اصرار کیا کہ میں بھی دورۂ حدیث جامعہ فاروقیہ کراچی میں حضرت سے پڑھ لوں، چنانچہ بندہ نے ان کی معیت میں کراچی کا سفر کیا، انھوں نے حضرت سے سفارش کرکے بندہ کا داخلہ دورہ حدیث میں کرایا''مشکوۃ المصابیح'' میں حضرت نے خود بندہ کا امتحان لیا، مجھے اب تک مقام امتحان کی وہ حدیث یاد ہے۔

اس وقت جامعہ فاروقیہ ایک نوزائیدہ مدرسہ تھا اور اکثر عمارات کچی تھیں، اسباق شروع ہونے سے پہلے بندہ کو کچھ بے

چینی اور شکوک وشبہات نے گھیرا، چنانچہ بندہ نے چپکے سے کراچی کے ایک اور بڑے مدرسہ میں داخلہ لیا، وہاں اسباق شروع تھے، صحیح بخاری اور سنن ترمذی کے سبق میں ایک دن شریک ہوا لیکن پھر واپس جامعہ فاروقیہ آیا، دوسرے دن وہاں اسباق شروع ہوئے، حضرت دام مجدہ کے پاس صحیح بخاری کا سبق تھا، پہلے دن کا سبق سن کر اور ابتدائی ابحاث پر حضرت کا خوبصورت اور دل موہ لینے والا مرتب اور واضح انداز تدریس کا مشاہدہ کر کے دل کو اطمینان ہوا اور اپنے رفیق حضرت مولانا محمد اکبر مدظلہ کے لئے دل سے دعا نکلی، بندہ نے خود بھی حضرت کی بخاری شریف کی تقریر لکھی تھی جو بعد میں میری غفلت کی وجہ سے ضائع ہوگئی۔

میں نے مولانا سلیم اللہ خان صاحب جیسا استاذ ومدرس نہیں دیکھا

یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ بندہ نے ایک طویل عرصے تک حضرت کے زیر سایہ جامعہ فاروقیہ میں تدریس کے فرائض انجام دیے اور اب تقریباً دس بارہ سال سے جامعۃ العلوم الاسلامیہ میں درس دے رہا ہے، اس وقت حضرت دام ظلہ سے میرا کوئی دنیوی مفاد وابستہ نہیں ہے، یہ تمہید میں نے اس لئے لکھی، کہ آئندہ جو بات میں لکھنا چاہتا ہوں، شاید کچھ حضرات اس کو مبالغہ اور تملق پر محمول کریں گے وہ بات یہ کہ بندہ نے اپنی مختصر سی طالب علمی کی زندگی میں اور اس کے بعد تقریباً ستائیس اٹھائیس سالہ تدریسی زندگی میں حضرت جیسا مدرس اور استاذ نہیں دیکھا جس کی تقریر ایسی مرتب جامع اور واضح ہو کہ اعلیٰ، متوسط اور ادنی درجے کا ہر طالب علم اس سے استفادہ کر سکتا ہو، اللہ تبارک تعالیٰ نے آپ کو جو تحقیقی ذوق عطا فرمایا، اس کے ساتھ مرتب اور جامع طرزِ تدریس عموماً بہت کم ہوتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے آپ کی ذات گرامی میں یہ تمام صفات جمع فرمائی ہیں۔

کشف الباری مستغنی کردینے والی شرح

بندہ تقریباً تین سال سے جامعہ علوم اسلامیہ میں صحیح بخاری پڑھاتا ہے اور الحمدللہ صرف اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے کہتا ہوں کہ مجھے مطالعہ کرنے کا ذوق اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل وکرم سے عطا فرمایا ہے، صحیح بخاری کی مطبوعہ ومتداول شروح، حواشی اور تقاریر اکابر میں سے شاید کوئی شرح، حاشیہ، یا تقریر ایسی ہوگی، جو بندہ کی نظر سے نہیں گذری لیکن میں نے ''کشف الباری'' جیسی ہر لحاظ سے جامع، مرتب اور تحقیقی شرح نہیں دیکھی، اگرچہ علماء کا مشہور مقولہ ہے: "لا یغنی کتاب عن کتاب" لیکن...... "ما من عام إلا وقد خص عنه البعض" کے قاعدے کے مطابق ''کشف الباری'' اس قاعدے سے مستثنی ہے، بلا مبالغہ حقیقۃً وواقعۃً یہ ایسی شرح ہے کہ انسان کو دوسری شروح سے مستغنی کر دیتی ہے۔

میں ان لوگوں کی بات تو نہیں کرتا جو کسی خاص تقریر کا مطالعہ کر کے سبق پڑھاتے ہیں البتہ وہ لوگ جن کو اللہ تعالیٰ نے تحقیقی ذوق دیا ہے، اور متقدمین شارحین جیسے خطابی، ابن بطال، کرمانی، عینی، ابن حجر، قسطلانی، سندھی وغیرھم کی شروح کا مطالعہ کرتے ہیں اور متاخرین میں تیسیر القاری، لامع الدراری، کوثر المعانی، اور فیض الباری کو دیکھتے ہیں، وہ اس بات کی گواہی دیں گے۔

کشف الباری کی خصوصیات

''کشف الباری عمانی صحیح البخاری'' کی خصوصیات اورامتیازات تو بہت ہیں اوران شاءاللہ بندہ کاارادہ ہے کہ اس موضوع پر دوسری شروح کے ساتھ ایک تقابلی جائزہ آئندہ پیش کرے گا یہاں ارتجالاً چند خصوصیات کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

۱-مشکل الفاظ کے لغوی معانی کا اور یہ کہ یہ لفظ کس باب سے آتا ہے بیان ہوتا ہے۔

۲-اگر نحوی ترکیب کی ضرورت ہو تو جملے کی نحوی ترکیب کو ذکر کیا گیا ہے۔

۳-حدیث کے الفاظ کا مختلف جملوں کی صورت میں سلیس ترجمہ کیا گیا ہے۔

۴-ترجمۃ الباب کے مقصد کا تحقیقی طریقے سے مفصل بیان کیا گیا ہے اوراس سلسلے میں علماء کے مختلف اقوال کا تنقیدی تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔

۵-باب کا ماقبل سے ربط وتعلق کے سلسلے میں بھی پوری تحقیق وتنقید کے ساتھ تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔

۶-مختلف فیہا مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کے مسلک اور دوسرے مسالک کی تنقیح وتحقیق کے بعد ہرایک کے مستدلات کا استقصاء اورپھر دلائل پر تحقیقی طریقے سے ردوقدح اوراحناف کے دلائل کی وضاحت اورترجیح بیان کی گئی ہے۔

۷-اگر حدیث میں کوئی تاریخی واقعہ مذکور ہو تو اس کی پوری وضاحت کی گئی ہے۔

۸-جن احادیث کو تقریر کے ضمن میں بطور استدلال پیش کیا گیا ہے ان کی تخریج کی گئی ہے۔

۹-تعلیقات بخاری کی تخریج کی گئی ہے۔

۱۰-اور سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ مختلف اقوال کے نقل کرنے میں حضرت صرف ناقل نہیں ہیں بلکہ ہر قول پر محققانہ اورتنقیدی کلام بھی بوقت ضرورت کیا گیا ہے۔

تلك عشرة كاملة.

حضرت کو اللہ تبارک وتعالیٰ نے اپنے فضل وکرم سے تدریس کا طویل موقعہ عنایت فرمایا، اس کتاب میں آپ کی پوری زندگی کی تدریس کا نچوڑ موجود ہے، بندہ کی رائے یہ ہے کہ اس دور میں صحیح بخاری پڑھانے والا کوئی بھی استاذ اس کتاب کے مطالعہ سے مستغنی نہیں ہوسکتا۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ حضرت کا سایہ تادیر ہم پر قائم رہے، اس تقریر کے مرتب کرنے والے حضرات کو اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے، دینی طبقہ پر عموماً اور حضرت کے طبقۂ تلامذہ پر خصوصاً جن میں بندہ بھی شامل ہے، یہ ان حضرات کا عظیم احسان ہے۔

فهرس إجمالي لأبواب كتاب الحيض

فہرست مضامین

عنوانات	صفحہ

عنوانات	صفحہ

عنوانات	صفحہ

باب: كيف كان بدء الحيض، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: ((هذا شيءٌ كتبه الله على بنات آدم)).

عنوانات	صفحہ

باب الأمر بالنفساء إذا نفسن

عنوانات	صفحہ

عنوانات	صفحہ

صفحہ	عنوانات

باب غسل الحائض رأس زوجها وترجيله

عنوانات	صفحہ

عنوانات	صفحہ

باب: قراءة الرجل في حجر امرأته وهي حائض

عنوانات	صفحہ

عنوانات	صفحہ

باب: من سمى النفاس حيضاً

عنوانات	صفحہ

باب مباشرة الحائض

عنوانات	صفحہ

عنوانات	صفحہ

باب: ترك الحائض الصوم

عنوانات	صفحہ

عنوانات	صفحہ

باب: تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت

عنوانات	صفحہ

عنوانات	صفحہ

صفحہ	عنوانات

باب الاستحاضة

عنوانات	صفحہ

باب: غسل دم المحيض

عنوانات	صفحہ

صفحہ	عنوانات

باب: الاعتكاف للمستحاضة

عنوانات	صفحہ

عنوانات	صفحہ

باب: هل تصلي المرأة في ثوب حاضت فيه

عنوانات	صفحہ
ابراہیم بن نافع	۳۴۲
ابن ابی نجیح	۳۴۲
مجاہد	۳۴۲
عائشہ	۳۴۲
کیا حدیث الباب کی سند میں انقطاع یا اضطراب ہے؟	۳۴۲
شرح حدیث	۳۴۳
(ما كان لإحدانا إلا ثوب واحد)	۳۴۳
اشکال اور اس کا جواب	۳۴۴
(قالت بريقها)	۳۴۴
مدعیان عمل بالحدیث کے اعتراض کا جواب	۳۴۵
حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی تحقیق	۳۴۵
علامہ عینی رحمہ اللہ کی تحقیق	۳۴۶
(فقصعته بظفرها)	۳۴۶
حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت	۳۴۷

باب: الطيب للمرأة عند غسلها من المحيض

عنوانات	صفحہ

عنوانات	صفحہ

باب: غسل المحيض

عنوانات	صفحہ

باب: امتشاط المرأة عند غسلها من المحيض

عنوانات	صفحہ

باب نقض المرأة شعرها عند غسل المحيض

صفحہ	عنوانات

باب: مخلقة وغير مخلقة

عنوانات	صفحہ

باب: كيف تُهل الحائض بالحج والعمرة

عنوانات	صفحہ

باب: إقبال المحيض وإدباره

عنوانات	صفحہ

عنوانات	صفحہ

باب: لا تقضي الحائض الصلاة

عنوانات	صفحہ

عنوانات	صفحہ

باب: النوم مع الحائض وهي في ثيابها

صفحہ	عنوانات

عنوانات	صفحہ

باب: من أخذ ثياب الحيض سوى ثياب الطهر

باب: شهود الحائض العيدين ودعوة المسلمين ويعتزلن المصلى

عنوانات	صفحہ

باب: إذا حاضت في شهر ثلاث حيض وما يصدق النساء في الحيض والحمل، فيما يمكن من الحيض

عنوانات	صفحہ

عنوانات	صفحہ

عنوانات	صفحہ

عنوانات	صفحہ

عنوانات	صفحہ

باب: الصفرة والكدرة في غير أيام الحيض

عنوانات	صفحه

باب: عرق الاستحاضة

عنوانات	صفحہ

باب: المرأة تحيض بعد الإفاضة

عنوانات	صفحہ

عنوانات	صفحہ

باب: إذا رأت المستحاضة الطهر

عنوانات	صفحہ

عنوانات	صفحہ

باب الصلاة على النفساء وسنتها

عنوانات	صفحہ

عنوانات	صفحہ

عنوانات	صفحہ

اسمائے مترجم لہم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

٦ - کتاب الحیض

ماقبل سے ربط

امام بخاری رحمہ اللہ ''کتاب الغسل'' کے بعد ''کتاب الحیض'' ذکر فرمارہے ہیں، چونکہ غسل جنابت کا تعلق مرد اور عورت دونوں سے ہے، اس لیے غسل کے احکام کو پہلے ذکر کیا اور حیض عورتوں کے ساتھ خاص ہے، اس لیے غسل کے بعد اب حیض کے احکام کو ذکر فرمارہے ہیں۔(۱)

عورتوں کو آنے والا خون تین قسم کا ہوتا ہے۔(۲)

۱-حیض۔۲-استحاضہ۔۳-نفاس۔

لفظِ ''حیض'' کی لغوی تحقیق

حیض کے لغوی معنی ''سیلان'' (بہنے) کے ہیں، چنانچہ ''حاض السیلُ وفاض'' اور ''حاض الوادي'' اس وقت بولا جاتا ہے، جب پانی وادی میں بہنے لگے اور ''حاضت السمرة تحیض حیضاً'' بھی اس وقت بولا جاتا ہے، جب ببول کے درخت سے سرخ پانی نکلنے لگے، اسی طرح ''حاضت المرأةُ تحیض حیضاً ومحاضاً ومحیضاً'' تب بولا جاتا ہے، جب عورت کو خون آنے کے اوقات میں خون آئے۔(۳)

امام زہری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حوض کو حوض بھی اسی لیے کہتے ہیں کہ اس کی طرف پانی بہتا ہے۔(۴)

اور ایک قول کے مطابق حیض کے لغوی معنی ''الدم الخارج'' کے ہیں، چنانچہ ''حاضت الأرنب''

---

(۱) فضل الباري: ٢/ ٤٢٤

(۲) الكفاية على هامش فتح القدير: ١/ ١٤٢

(۳) عمدة القاري: ٣/ ٣٧٧، معارف السنن: ١/ ٤٦٩، لسان العرب: ٣/ ٤١٩، معجم الصحاح: ٢٧٧، ٢٧٨

(٤) لسان العرب: ٣/ ٤١٩

اس وقت بولا جاتا ہے، جب خرگوش کو خون آئے (۱)، لیکن ان دونوں اقوال میں کوئی تضاد نہیں، اس لیے کہ حیض دم خارج بھی ہے اور اس میں صفتِ سیلان (بہنے کا وصف) بھی ہے۔ حاض، حاص، جاض اور حاد، سب حیض ہی کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ (۲)

الحَیضه، بالفتح ''مصدرِ مرۃ'' ہے، جسے ''مصدرِ عدد'' بھی کہتے ہیں، جو کہ کسی بھی فعل کے عدد کو بیان کرتا ہے اور یہ فعل ثلاثی مجرد سے "فَعْلة" (بفتح الفاء وسكون العين) کے وزن پر آتا ہے، جیسے: وقفت وقفة، ووقفتين، ووقفات، کہ میں ایک دفعہ یا دو دفعہ یا تین یا تین سے زیادہ مرتبہ رکا (۳)، لہٰذا "حيضة" کے معنی بھی "المرة الواحدة" کے ہیں، یعنی: ایک مرتبہ کا خون۔ (۴)

الحِيضة، بالكسر: خونِ حیض کو بھی کہتے ہیں اور حیض کے چیتھڑے، یعنی: کرسف کو بھی کہتے ہیں، چنانچہ حدیث میں ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بطورِ تواضع فرمایا کرتی تھیں: "ليتني كنت حِيضة ملقاة" (ترجمہ) ''کاش میں پھینک دیا جانے والا کپڑا ہوتی''۔ اس کی جمع "الحِيَض" (بكسر الحاء وفتح الياء) آتی ہے۔

المِحْيَضَة، بكسر الميم وسكون الحاء: اس کے معنی بھی حیض کے چیتھڑے، یعنی: کرسف کے ہیں، اس کی جمع "محايض" آتی ہے۔ (۵)

لفظِ ''حائض'' سے متعلق علماءِ نحو کا اختلاف

لفظ ''حائض'' بدون تاء فصیح لغت ہے اور علامہ جوہری رحمہ اللہ نے امام فراء رحمہ اللہ سے "حائضة" بالتاء بھی نقل کیا ہے (۶)، علماءِ نحو کا اس لفظ کے بارے میں کافی اختلاف ہے، چنانچہ امام خلیل رحمہ اللہ نے فرمایا

(۱) عمدة القاري: ۳/۳۷۷

(۲) عمدة القاري: ۳/۳۷۷، لسان العرب: ۳/٤۱۹، معارف السنن: ۱/٤٦۹

(۳) المغرب في ترتيب المعرب: ۱/۲۳۷، شرح ابن عقيل: ۳/۱۳۲

(٤) معجم الصحاح، ص: ۲۷۷، مختار الصحاح، ص: ۹۳

(٥) النهاية لابن أثير: ۱/٤٦۰، مصنف عبد الرزاق، باب كتاب العلم، باب أكثر أهل الجنة والنار، رقم الحديث: ۲۰٦۱٦، حلية الأولياء، ترجمة الصديقة عائشة رضي الله عنها: ۲/٤٥، معجم الصحاح، ص: ۲۷۷، مختار الصحاح، ص: ۹۳

(٦) معجم الصحاح، ص: ۲۷۷، مختار الصحاح، ص: ۹۳، معارف السنن: ۱/٤٦۹

کہ جب بالفعل خون نہ آرہا ہو، تو ایسی عورت کو "حائض" کہیں گے اور یہ لفظ بالفعل خونِ حیض موجود نہ ہونے کی وجہ سے "حائضيٌّ" (بمنزلة المنسوب إلى الحيض، یعنی: حیض والی) کے معنی میں ہے، جیسا کہ لفظِ دَارِع (زرہ پوش) نَابِل (تیرانداز)، تَامِر (کھجوروں والا)، لابِن (بہت دودھ والا)، طَالق (مطلقہ عورت)، طامث (حیض والی) اور قاعد (آئسہ عورت) وغیرہ بھی اسی طرح مستعمل ہیں۔

لہٰذا اِس قول کے مطابق "امرأة حائضة" اس وقت بولیں گے، جب عورت کو بالفعل خون آرہا ہو۔ یہی قول تعبیر کے فرق کے ساتھ امام زمخشری رحمہ اللہ سے بھی منقول ہے، چنانچہ انہوں نے بھی لفظ "حائض" کا استعمال غیر حالت حیض کے لیے بتایا ہے اور "حائضة" (بالتاء) کا استعمال بالفعل حیض میں مبتلا عورت کے لیے بتایا ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

اسی لیے امام زمخشری رحمہ اللہ اس اشکال کے جواب میں کہ قرآن پاک میں لفظ "مرضعة" (بالتاء) کیوں استعمال ہوا؟ فرماتے ہیں کہ "مرضعة" اس عورت کو کہتے ہیں جو بالفعل دودھ پلارہی ہو اور آیت کریمہ میں بھی یہی معنی مراد ہے، جبکہ "مرضع" دودھ پلانے والی عورت (جو بالفعل دودھ نہ پلارہی ہو) کو کہتے ہیں۔

امام سیبویہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ لفظ مذکر کی صفت ہے، اور وہ مذکر لفظِ شيء، یا لفظِ انسان، یا لفظِ شخص ہوگا، یعنی: شيء حائضٌ، أو إنسان حائضٌ أو شخصٌ حائض، لہٰذا اس قول کے مطابق "امرأة حائضٌ" کہنا درست نہیں ہوگا اور کوفیوں کا مذہب یہ ہے کہ یہ لفظ علامتِ تانیث سے مستغنی ہے، اس لیے کہ یہ صرف مؤنث ہی کی صفت واقع ہوتا ہے (لہٰذا اس قول کے مطابق "امرأة حائضة" کہنا درست نہیں ہوگا)، لیکن کوفیین کے مذہب پر نقض وارد ہوتا ہے اور وہ نقض یہ ہے کہ لفظِ بَازِل (تجربہ کار) اور لفظِ ضَامِر (دبلا پتلا، چھریرے بدن والا) بھی "حائض" کے وزن پر ہیں، مگر یہ الفاظ مؤنث کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ مذکر اور مؤنث دونوں کے لیے ان کا استعمال ہوسکتا ہے، چنانچہ "حمل بازل" بھی کہہ سکتے ہیں اور "ناقة بازل" بھی کہہ سکتے ہیں، اسی طرح "حمل ضامر" بھی کہہ سکتے ہیں اور "ناقة ضامر" بھی کہہ سکتے ہیں۔(۱)

---

(۱) عمدة القاري: ۳/۳۷۷، ۳۸٤

حائض کی جمع "حُيَّض" اور "حَوَائِض" آتی ہے(۱)۔حیوانات میں سے بجو، چمگادڑ اور خرگوش کو بھی خون آتا ہے اور ایک قول کے مطابق کتیا، اونٹنی اور چھپکلی کو بھی خون آتا ہے۔(۲)

خونِ حیض کو حیض کے علاوہ بھی مزید مندرجہ ذیل دس ناموں سے تعبیر کیا جاتا ہے، چنانچہ حیض کو الطَمث، العِراك، الضِحك، القَرء، الإكبار، الإعصار، الفِراك، الدِراس، الطَمس اور النفاس بھی کہتے ہیں۔حیض سمیت یہ کل گیارہ نام ہوگئے،ان میں سے مشہور پہلے چھ ہیں۔(۳)

"حیض" کی شرعی تعریف

حیض کی تعریف شریعت کی اصطلاح میں درج ذیل ہے:

"دم صادر من رحمٍ خارجٌ من فرجٍ داخلٍ ولو حكما بدون ولادة".(٤)

"حیض وہ خون ہے جو بغیر ولادتِ ولد رحم سے شروع ہوکر فرج داخل سے باہر آئے،خواہ حقیقتاً ہو یا حکماً"

تعریف میں مذکور قیود وفصول کے فوائد

تعریفِ مذکور میں رحم سے مراد "وعاء الولد" یعنی: "بچہ دانی" ہے۔اس قید کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے استحاضہ،نکسیر، دبر سے نکلنے والا خون، زخم سے رسنے والا خون اور ولادت سے قبل آنے والا خون سب خارج ہوجاتے ہیں،اس لیے کہ استحاضہ کا خون رحم سے خارج نہیں ہوتا، بلکہ عاذل نامی رگ سے خارج ہوتا ہے(۵)، یہ رگ رحم کے قریب اوپر کی طرف واقع ہوتی ہے۔(٦)

ولادت سے قبل آنے والا خون اور مشہور قول کے موافق صغیرہ کو آنے والا خون بھی استحاضہ ہی ہے، اس

---

(١) مجمع بحار الأنوار: ٦١٥/٢، معجم الصحاح، ص:٢٧٧، مختار الصحاح، ص: ٩٣

(٢) مجمع بحار الأنوار: ٦١٦/٢، إرشاد الساري: ٥٣٣/١

(٣) معارف السنن: ٤٦٩/١

(٤) رسائل ابن عابدين، الرسالة الرابعة: منهل الواردين من بحار الفيض على ذخر المتأهلين في مسائل الحيض: ٧٣/١، ٧٤

(٥) رسائل ابن عابدين، الرسالة الرابعة: ٧٣/١

(٦) الكنز المتواري: ٢٤٥/٣

لیے یہ دونوں بھی ''رحم'' کی قید سے خارج ہو جاتے ہیں۔ (صغیرہ کے حکم میں اختلافِ اقوال اور تطبیق آئندہ عنوان کے تحت ذکر کی جائے گی۔)

اور چونکہ ''رحم'' سے عورت کا رحم مراد ہے جس پر مقام بحث خود قرینہ ہے، اس لیے حیوانات اور خنثیٰ مشکل کو آنے والا خون بھی اس سے خارج ہو جاتے ہیں۔

"خارج من فرج داخل" کی قید سے امام محمد رحمہ اللہ کے غیر مفتیٰ بہ قول سے احتراز کرنا مطلوب ہے، کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ حیض کا حکم فقط نزول دم کا احساس ہونے سے ہی ثابت ہو جاتا ہے، خروج دم ضروری نہیں۔ (اس اختلاف کی مزید تفصیل عنوان ''حیض کا حکم کب ثابت ہوگا'' کے تحت آرہی ہے۔)

تعریف میں "ولو حکماً" کی قید کا اضافہ کر کے طہر متخلل کو اور بیاض خالص کے سوا تمام الوان (رنگوں) کو داخل کرنا مقصود ہے کہ وہاں اگرچہ حقیقتاً دم نہیں، مگر یہ بھی بحکم دم ہی ہے، مثلاً: دو دن دم آیا، پھر چار دن طہر رہا، پھر دو دن دم آیا، تو یہ کل آٹھ دن حیض ہوگا اور درمیان میں جو چار دن کا طہر ہے، یہ پندرہ دن سے کم ہونے کی وجہ سے بحکم دمِ متوالی ہے۔

"بدون ولادة" کی قید سے نفاس سے احتراز ہے، کیونکہ نفاس ولادت کے بعد ہوتا ہے۔

تعریفِ مذکور میں "إیاس" کی قید کا اضافہ نہیں کیا گیا، کیونکہ آئسہ کے متعلق مختار قول یہی ہے کہ اگر وہ نصابِ حیض کے بقدر سیاہ یا خالص سرخ خون دیکھتی ہے، تو وہ حیض ہے، لہٰذا ایسی صورت میں وہ تعریف میں داخل ہے اور اگر سیاہ یا خالص سرخ رنگ کا خون نہ دیکھے، تو وہ استحاضہ ہے اور استحاضہ رحم کی قید سے خارج ہے(۱)، اس لیے اس قید کے اضافے کی ضرورت نہیں۔

صغیرہ کو آنے والے خون کا حکم

متقدمین اور متاخرین کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ صغیرہ کو آنے والا خون استحاضہ ہے یا کچھ اور؟ تو اس سلسلے میں حضراتِ متقدمین فرماتے ہیں کہ یہ استحاضہ ہے، جبکہ بعض متاخرین فرماتے ہیں کہ یہ استحاضہ نہیں، بلکہ تینوں قسموں سے ہٹ کر یہ ایک چوتھی قسم ہے، جسے ''دم ضائع'' کا نام دیا گیا ہے۔ یہ حضرات

---

(۱) رسائل ابن عابدین، الرسالة الرابعة: ۱/ ۷۳، ۷٤

استحاضہ قرار نہ دینے کی ایک وجہ تو یہ بیان فرماتے ہیں کہ اگر یہ دمِ استحاضہ ہوتا، تو اس پر استحاضہ کے احکام، جیسے: وضو، نماز اور روزے وغیرہ کے احکام سب جاری ہوتے، جبکہ صغیرہ پر اس خون کی وجہ سے استحاضہ کے احکام جاری نہیں ہوتے۔

اور دوسری وجہ یہ بیان فرماتے ہیں کہ اگر استحاضہ، دم حیض سے مل جائے، تو اسے فاسد کر دیتا ہے، جبکہ صغیرہ کو آنے والا خون اگر دم حیض سے مل جائے، تو اس کے لیے مفسد نہیں۔

اس اختلاف کو دور کرنے کے لیے صاحبِ کفایہ، امام نجم الدین زاہدی رحمہ اللہ کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ یہ فقط ظاہری اختلاف ہے، اس لیے کہ متقدمین نے استحاضہ کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں: مفسد اور غیر مفسد اور اسی غیر مفسد کے قبیل سے صغیرہ کو آنے والا خون بھی ہے (۱)۔ اس تقریر سے ذکر کردہ مسئلہ میں جو ظاہری تعارض ہے، وہ ختم ہو جاتا ہے۔

واضح رہے کہ حیض کی ذکر کردہ تعریف کی بنیاد حیض کو "من قبيل الأنجاس" قرار دینے پر ہے اور اگر حیض کو "من قبيل الأحداث" قرار دیا جائے، تو اس کی تعریف درج ذیل ہوگی:

"صفة شرعية مانعة عما اشترط له الطهارة، كالصلاة ومس المصحف وعن الصوم ودخول المسجد والقربان بسبب الدم المذكور".

"حیض خروج دم کی وجہ سے لاحق ہونے والا ایک ایسا وصف شرعی ہے جو نماز، مسِ مصحف، روزہ، دخول مسجد اور جماع (وغیرہ) سے منع کرتا ہے۔"

حیض کی دونوں تعریفوں کے اختلاف کا ثمرہ

علامہ رافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس اختلاف کا ثمرہ "أيمان" کے باب میں ظاہر ہوگا، مثال کے طور پر شوہر انقطاعِ دمِ حیض کے بعد قسم کھائے کہ "إن كنت حائضا فعبدي حرٌّ" تو تعریفِ ثانی کے اعتبار سے غلام آزاد ہو جائے گا اور تعریف اول کے اعتبار سے آزاد نہیں ہوگا۔ (۲)

اس کی مثال وصفِ جنابت کی سی ہے کہ جیسے جنابت خروج منی اور التقائے ختانین کی وجہ سے لاحق

---

(۱) الكفاية على فتح القدير: ۱/۱٤۲

(۲) تقريرات رافعي: ۲/۲٤٥

ہوتی ہے اور روزہ، نماز اور مس مصحف وغیرہ سے منع کرتی ہے، ایسے ہی حیض بھی ہے جو کہ خروج دم کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے اور روزہ، نماز اور مس مصحف وغیرہ سے منع کرتا ہے۔(۱)

"إیاس" کے معنی

"إن الإياس مأخوذ من اليأس وهو القنوط ضد الرجاء. قال المطرزي: أصله إيئاس على وزن إفعال من أيأسه: إذا جعله يائساً منقطع الرجاء، فكأن الشرع جعلها منقطعة الرجاء عن رؤية الدم. حذفت الهمزة التي هي عين الكلمة تخفيفاً".(۲)

یعنی: إیاس، یأس سے ماخوذ ہے جس کے معنی نا اُمیدی کے ہیں اور نا اُمیدی امید کی ضد ہے۔ مطرزی فرماتے ہیں: اس لفظ کی اصل "إیئاس" ہے جو کہ إفعال کے وزن پر ہے، اور "أیأسه" اس وقت بولا جاتا ہے جب کسی کو نا امید اور مایوس کیا جائے، تو گویا (آئسہ کو آئسہ بھی اسی لئے کہتے ہیں کہ) شریعت نے اسے دمِ حیض کی رؤیت سے ناامید کردیا ہے۔ عین کلمہ جو کہ ہمزہ ہے، اس کو تخفیفاً حذف کردیا گیا، تو إیئاس سے "إیاس" بن گیا۔"

عورت آئسہ کے حکم میں کب داخل ہوتی ہے؟

امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اس سلسلے میں کوئی تحدید منقول نہیں، امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایاس یہی ہے کہ اگر مبتلیٰ بہ عورت عمر کے اس حصے تک پہنچ جائے، جس میں اس جیسی عورتوں کو خونِ حیض آنا بند ہوجاتا ہے، تو ایسی صورت میں اس پر ایاس کے احکام جاری ہوں گے، یعنی: عدت وغیرہ میں مہینوں کا اعتبار ہوگا، جبکہ دیگر فقہاء نے مدتِ ایاس کی پچپن سال کے ساتھ تحدید کی ہے اور ہمارے زمانے میں فتویٰ بھی اسی پر ہے، لہٰذا اس مدت مذکورہ کے بعد اگر کوئی عورت خون دیکھے، تو وہ خون حیض شمار نہیں ہوگا، بشرطیکہ وہ سیاہ یا خالص سرخ نہ ہو۔

---

(۱) ردالمحتار على الدر المختار: ۲/۲۴۵

(۲) ردالمحتار على الدر المختار: ۲/۳۰۸

نیز اگر ثبوتِ ایاس کے بعد کوئی عورت مہینوں کے اعتبار سے عدت گزار چکی ہو، اس کے بعد اس نے دوسری جگہ نکاح بھی کرلیا ہو اور پھر خون آنا شروع ہو جائے یا حمل ٹھہر جائے، تو کیا ایسی صورت میں نکاح کو فاسد قرار دیا جائے گا اور نئے سرے سے باعتبارِ حیض عدت گزارنی ہوگی یا پھر نکاح کو درست قرار دیا جائے گا اور مستقبل کے حوالے سے باعتبارِ حیض عدت گزارنے کا حکم دیا جائے گا؟ صاحبِ ''ہدایہ'' اور ابن نجیم رحمہما اللہ نے ظاہر الروایۃ ہونے کی وجہ سے پہلے قول کو اختیار کیا ہے، جبکہ الصدر الشہید اور صدر الشریعہ نے دوسرے قول کو راجح قرار دیا ہے۔ اسی قول ثانی کو علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ نے ''ہدایہ'' کی تصحیح سے اولیٰ قرار دیا ہے اور اسی کو صاحبِ ''النہر الفائق'' نے ''أعدل الروايات'' قرار دیا ہے۔(۲۵)

---

(۱) ردالمحتار على الدر المختار: ۲/۳۰۸-۳۱۲

الصدر الشهيد: عمر بن عبد العزيز بن عمر بن مازه أبو محمد حسام الدين المعروف بالصدر الشهيد، إمام الفروع والأصول، المبرز في المعقول والمنقول، كان من كبار الأئمة وأعيان الفقهاء، له اليد الطولىٰ في الخلاف والمذهب. تفقّه على أبيه برهان الدين عبد العزيز، وأقرّ بفضله الموافق والمخالف. وكانت ولادته سنة ثلاث وثمانين وأربعمائة، كذا قاله قاضي القضاة العلامة السبكي في طبقات الشافعية، وله الفتاوى الصغرىٰ والكبرى وشرح أدب القضاء للخصاف وشرح الجامع الصغير. (الفوائد البهية، ص: ۱٤۹)

صدر الشريعة: عبيد الله صدر الشريعة الأصغر ابن مسعود بن تاج الشريعة محمود بن صدر الشريعة أحمد بن جمال الدين عبيدالله المحبوبي، صاحب شرح الوقاية، المعروف بين الطلبة بصدر الشريعة. هو الإمام المتفق عليه والعلامة المختلفُ إليه، حافظ قوانين الشريعة، شيخ الفروع والأصول، عالم المعقول والمنقول، فقيه أصولي خلافي جدلي محدث مفسر نحوي لغوي أديب نظار متكلم منطقي عظيم القدر جليل المحل. غذي بالعلم والأدب وورث المجد عن أب فأب. أخذ العلم عن جده الإمام تاج الشريعة محمود بن صدر الشريعة الخ وكان ذا عناية بتقييد نفائس جده وجمع فوائده. شرح كتاب الوقاية من تصانيف جده تاج الشريعة وهو أحسن شروحه ثم اختصر الوقاية وسماه "النقاية" وألف في الأصول متناً لطيفاً سماه "التنقيح" ثم صنف شرحاً نفيساً سماه "التوضيح". مات سنة سبع وأربعين وسبعمائة. (الفوائد البهية، ص: ۱۰۹، ۱۱۰، الأعلام للزركلي: ٥/٥١، تاج التراجم: ۱/۲۱۸)

البهنسي: محمد بن محمد بن رجب شمس الدين وقيل: نجم الدين البهنسي، الأصل الدمشقي =

حیض کا حکم کب ثابت ہوگا؟

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب عورت کو اپنے مقر سے خون کے خروج کا احساس ہونے لگے، تو حیض کا حکم ثابت ہو جاتا ہے، خواہ فرج داخل سے ابھی خارج نہ ہوا ہو، جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حیض کا حکم اس وقت ثابت ہوتا ہے، جب خون فرج داخل سے باہر آئے۔

ثمرہ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی روزہ دار عورت کو موضع خاص (فرج داخل) میں کرسف رکھنے کے بعد غروب سے پہلے پہلے نزولِ دم کا احساس ہو جائے اور اس نے غروب کے بعد کرسف کو پھینک دیا، تو ایسی صورت میں امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ عورت اس دن کے روزے کی قضاء کرے گی، کیونکہ اسے نزولِ دم کا احساس غروب سے پہلے ہوا تھا، جس کی وجہ سے حیض کا حکم غروب سے پہلے ہی ثابت ہو گیا تھا اور حیض چونکہ روزے سے مانع ہے، اس لیے قضاء لازم ہوگی، جبکہ شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک وہ اس دن کے روزے کی قضاء نہیں کرے گی، کیونکہ خون فرج داخل سے باہر نہیں آیا، فقط نزولِ دم کا احساس ہوا ہے اور اس سے حیض کا حکم ثابت نہیں ہوتا، لیکن اگر خون فرج داخل سے باہر آیا ہو، تو ایسی صورت میں بالاتفاق روزے کی قضاء کرے گی، کیونکہ ایسی صورت میں بالاتفاق ثبوتِ حکمِ حیض کی علت پائی گئی ہے۔(۱) واللہ تعالیٰ أعلم۔

استحاضہ کی تعریف

استحاضہ لغت میں وہ خون کہلاتا ہے، جو حیض کے اوقات مخصوصہ کے علاوہ میں جاری رہے(۲)۔ اور اصطلاح شرع میں وہ خون کہلاتا ہے، جو غیر رحم سے شروع ہو کر فرج داخل سے باہر آئے، خواہ خون حقیقتاً ہو یا حکماً، جیسے: چھ دن کی معتادہ کو سات دن دم، پھر دو دن طہر، پھر دو دن دم آیا، یہ کل گیارہ دن ہو گئے، ان میں سے شروع کے چھ دن حیض کے اور باقی پانچ دن استحاضہ کے ہوں گے اور استحاضہ کے دوران دو دن جو حقیقتاً طہر کے تھے، پندرہ دن سے کم ہونے کی وجہ سے دمِ متوالی کے حکم میں ہیں۔

= الحنفي، ولد بدمشق في صفر سنة ۹۲۷ھ وفق سنة ۱۵۲۱م وتوفي بدمشق في جمادى الآخرة سنة ۹۸۶ھ وفق سنة ۱۵۷۸م. (معجم المؤلفين: ۱۱/۲۱۷، ردالمحتار: ۲/۳۱۱)

(۱) النهر الفائق: ۱/۱۲۹، فتح القدير: ۱/۱٤۲

(۲) النهاية لابن الأثير: ۱/٤٦۰، عمدة القاري: ۳/۲۷۷، معارف السنن: ۱/٤٦۹

استحاضہ کو دم فاسد بھی کہتے ہیں۔(۱)

لفظِ ''نفاس'' کی لغوی تحقیق

نفاس مصدر ہے جس کے معنی ''زچگی'' کے ہیں اور اس مرض میں مبتلا عورت کو ''نُفَساء'' کہتے ہیں۔ نفساء کی جمع ''نفاس'' آتی ہے، علماء لغت فرماتے ہیں کہ کلام عرب میں فعلاء کی جمع فعال کے وزن پر نہیں آتی، سوائے نفساء اور عشراء کے کہ ان کی جمع نفاس وعشار (فعال کے وزن پر) آتی ہے۔نفساء کی جمع ''نفساوات'' بھی آتی ہے۔(۲)

نفاس حیض کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے، جیسا کہ آگے چل کر حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں آئے گا کہ جب ایک موقعہ پر اچانک انہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حالتِ اضطجاع میں حیض کا عارضہ پیش آیا اور وہ آہستہ سے کھسکنے لگیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: ''أنفست؟'' ''کیا تمہیں حیض کا عارضہ پیش آگیا ہے؟'' تو یہاں اس حدیث میں حیض کو نفاس سے تعبیر کیا گیا ہے۔(۳)

البتہ فرق صرف اتنا ہے کہ فعل نفاس ''نفست'' بالفتح والضم (معروف ومجہول) دونوں طرح نفاس کے معنی میں مستعمل ہوسکتا ہے، لیکن حیض کے معنی میں فقط ''نَفست'' بالفتح (معروف) مستعمل ہوگا۔(۴)

''نفاس'' کی شرعی تعریف

اصطلاح شرع میں نفاس کی تعریف درج ذیل ہے:

''دم صادر من رحمٍ خارجٌ من فرجٍ داخلٍ ولو حكماً عقيب خروج أكثر ولدٍ لم يسبقه ولد، مذ أقل من ستة أشهر''.

''نفاس وہ خون ہے جو بچہ کی ولادت کے بعد رحم سے شروع ہوکر فرج داخل سے باہر آئے، خواہ خون حقیقتاً ہو یا حکماً، مگر شرط یہ ہے کہ دوسرے بچے کی ولادت چھ ماہ

---

(۱) رسائل ابن عابدين: ۱/۷٤

(۲) ترتيب الصحاح للجوهري، ص: ۱۰۵۹

(۳) صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب من سمّى النفاس حيضاً، رقم الحديث: ۲۹۸

(٤) النهاية لابن الأثير: ۲/۷۷۷

سے قبل نہ ہو۔“

تعریف میں مذکور قیود وفصول کے فوائد

تعریفِ مذکور میں ”فرج داخل“ کی قید سے بچہ کی پیدائش کے لیے پیٹ چاک کرنے والی صورت (آپریشن) سے احتراز ہے، کیونکہ ایسی صورت میں اگر چہ احکامِ ولادت، مثلاً: انقضاء عدت وغیرہ ثابت ہوتے ہیں، مگر احکام نفاس ثابت نہیں ہوتے اور جاری ہونے والے خون کو زخم کا خون شمار کیا جاتا ہے۔ اس خاص صورت میں احکامِ نفاس تب ہی ثابت ہوں گے، جب خون رحم سے خارج ہو کر فرج داخل سے باہر آئے۔

”ولو حکماً“ کی قید سے طہر متخلل اور بیاض خالص کے سوا تمام الوان کو داخل کرنا مقصود ہے، جیسے: ولادت کے بعد ۱۵ دن دم آیا، پھر ۲۰ دن طہر رہا، پھر ۵ دن دم آیا، تو یہ کل ۴۰ دن نفاس ہوگا اور درمیان کے ۲۰ دن اگر چہ طہر تام ہے، مگر نفاس میں طہر اگر چہ تام ہو جائے، تب بھی دو خونوں کے درمیان فاصل نہیں بنتا، بشرطیکہ دوسرا خون مدتِ نفاس کے اندر ہو۔

اسی طرح اگر بچہ کی ولادت کے بعد خون بالکل نہ آئے، تو ایسی صورت میں بھی صحیح قول کے مطابق وہ عورت نفساء شمار ہوگی، ولو حکماً کی قید سے یہ خاص صورت بھی تعریف میں داخل ہو جاتی ہے۔

”لم یسبقه ولد مذ أقل من ستة أشهر“ کی قید سے ثانی التوأمین (جڑواں بچوں میں سے دوسرا بچہ) سے احتراز ہے، کیونکہ اگر دوسرا بچہ چھ ماہ سے پہلے ہو، تو اس کی پیدائش کے بعد جاری ہونے والا خون نفاس نہیں ہوتا، بلکہ اس خاص صورت میں نفاس صرف پہلے بچے کی پیدائش کے بعد جاری ہونے والا خون ہوتا ہے۔(۱)

استحاضہ اور نفاس کے احکام کو تبعاً ذکر کرنے کی وجہ

امام بخاری رحمہ اللہ نے کتاب الحیض میں نفاس اور استحاضہ کے احکام کو بھی ذکر فرمایا ہے، مگر چونکہ حیض کے ابواب زیادہ ہیں (۲) اور اس کا وقوع بھی بنسبت نفاس اور استحاضہ کے زیادہ ہوتا ہے (۳)، اس لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کتاب کو حیض کے عنوان سے معنون کیا اور تبعاً نفاس اور استحاضہ کے احکام کو

(۱) رسائل ابن عابدین، الرسالة الرابعة: ۱/ ۷٤

(۲) لامع الدراري: ۲/ ۲۳۸، الکنز المتواري: ۳/ ۲٤٥، الأبواب والتراجم: ٦۳

(۳) عمدة القاري: ۳/ ۲٥٤

بھی ذکر فرمایا۔(۱)

نفاس اور استحاضہ کے احکام کوتبعاً ذکر کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ دم نفاس اور استحاضہ حقیقت میں دم حیض ہی ہیں، چنانچہ دمِ حیض ایام حمل میں بچہ کی غذا بنتا ہے اور جو بچ جاتا ہے، وہ جمع ہوتا رہتا ہے اور ولادت کے بعد نکلتا ہے، اسی طرح استحاضہ بھی دم حیض ہی کی بگڑی ہوئی ایک صورت ہے، کیونکہ خون جب تک طبعی انداز میں نکلتا ہے، تو حیض شمار ہوتا ہے اور جب طبعی انداز سے ہٹ کر نکلتا ہے، تو استحاضہ کہلاتا ہے، اسی لیے بعض حضرات کا کہنا ہے کہ لفظ استحاضہ میں انقلابی معنی پائے جاتے ہیں بایں معنی کہ حیض سے بدل کر استحاضہ بن گیا اور بعض کا کہنا ہے کہ اس لفظ میں کثرت کی رعایت ہے بایں طور کہ استحاضہ وہ خون کہلاتا ہے، جو مدتِ حیض پر زائد ہو جاتا ہے۔(۲)

قدیم اطباء کا یہی خیال ہے کہ ایام حمل میں خونِ حیض ہی بچے (جنین) کی غذا اور اس کے گوشت و پوست بنانے کے کام آتا ہے، مگر حال کے ڈاکٹروں کی رائے یہ ہے کہ استقراءِ حمل کے بعد رحم کی اندرونی غشاء دبیز اور موٹی ہو جاتی ہے اور جنین (بچہ) کی حفاظت کرتی ہے اور خونِ حیض طبعی طور پر طبعاً بند ہو جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ حالت حمل میں حیض کا آنا طبعی فعل نہیں، بلکہ مرض شمار ہوتا ہے، جب کہ جنین کا اپنا خون اور گوشت و پوست خود اس کے اعضاء میں پیدا ہوتا ہے اور ماں کے طبعی خون سے وہ صرف اپنی غذا اور ہوا کو حاصل کرتا ہے، گویا جدید اطباء کی تحقیق کے مطابق جنین کی نشو ونما میں خون حیض کا کچھ دخل نہیں۔

اسی طرح پستانوں میں دودھ کی پیدائش بھی طبعی اور صالح خون سے ہوتی ہے، نا کہ خون حیض سے، کیونکہ خونِ حیض کا ادرار (دور) تو ماہوار ہوا کرتا ہے، جبکہ دودھ کی پیدائش ہر وقت ہوتی رہتی ہے، لہٰذا دودھ صالح وطبعی خون سے پستانوں کی ساخت کے اندر ہی تیار ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ سل ودق اور آتشک وجذام میں مبتلا عورتوں کا دودھ بھی ان جراثیم سے بالکل پاک وصاف ہوتا ہے اور بچہ کو ان امراض کی چھوت ماں کے دودھ سے ہرگز نہیں لگتی، البتہ بیماریوں کا قرب اور اس کے بدن ولباس کی غلاظت وغیرہ اسے بیمار کرتی ہے۔(۳)

---

(۱) إرشاد الساري: ۱/ ۵۳۱

(۲) تقرير بخاري: ۲/ ۹٤

(۳) أنوار الباري: ۱۰/ ۳۷۱

وَقَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى : «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى – إِلَى قَوْلِهِ – وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» البقرة: ۲۲۲/ . (۱)

(ترجمہ) ''اور لوگ آپ سے حیض کا حکم پوچھتے ہیں، آپ فرمادیجئے کہ وہ گندی چیز ہے، تو حیض میں تم عورتوں سے علیحدہ رہا کرو اور ان سے قربت مت کیا کرو جب تک کہ وہ پاک نہ ہو جائیں، پھر جب وہ اچھی طرح پاک ہو جائیں، تو ان کے پاس آؤ جاؤ جس جگہ سے تم کو خدا تعالیٰ نے اجازت دی ہے۔ یقیناً اللہ تعالیٰ محبت رکھتے ہیں توبہ کرنے والوں سے اور محبت رکھتے ہیں پاک صاف رہنے والوں سے۔'' (۲)

آیاتِ قرآنیہ لانے میں امام بخاری رحمہ اللہ کا صنیع

امام بخاری رحمہ اللہ کا طرز ہے کہ جب کسی خاص جنس کے ابواب شروع کرتے ہیں، تو اس کی مناسبت سے کوئی آیت بھی ذکر کر دیتے ہیں، جس کا منشاء یہ ہوتا ہے کہ یہ آیت اس موضوع کے ابواب کے لیے جامع اور اصل کی حیثیت رکھتی ہے اور اب اس جنس کے جتنے ابواب بھی ذکر کیے جائیں گے، وہ اس آیت کی تفسیر و تشریح سمجھے جائیں گے۔ (۳)

نیز جس طرح یہ آیت احکام حیض کے لیے جامع ہے، اسی طرح احکامِ حیض کی ابتداء پر بھی دال ہے، چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اسی جامعیت، شمول اور احکام حیض کی ابتداء پر دلالت کرنے کی وجہ سے کتاب الحیض کو سورۂ بقرۃ کی آیتِ مذکورہ بالا سے شروع فرمایا ہے۔ (۴)

(وقول اللّٰه تعالىٰ) اصیلی کی روایت میں ''جر'' کے ساتھ منقول ہے، ایسی صورت میں اس کا عطف ماقبل میں لفظِ حیض پر ہوگا، جس کی طرف لفظِ کتاب مضاف ہے، اور ایک روایت میں ''رفع'' کے ساتھ بھی منقول ہے اور اس صورت میں اس کا عطف لفظِ ''کتاب'' پر ہوگا۔ (۵)

---

(۱) البقرة: ۲۲۲

(۲) بيان القرآن: ۱/ ۱٤٤

(۳) فضل الباري: ۲/ ٤٦۲

(٤) تقرير بخاري: ۲/ ۹٤

(٥) إرشاد الساري: ۱/ ٥۳۱

المَحِيض: مفعل (بکسر العین) کے وزن پر ہے، اور باب (ض) صحیح الآخر اور مثال واوی سے مطلقاً "مَفْعِل" کا وزن اسم ظرف مکان کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، جیسے: مَضْرِب، مَحْبِس، مَجْلِس، مَحِيض، مَبِيت، مَقِيلٌ وغیرہ اور مصدر میمی ثلاثی مجرد سے "مفعل" (بفتح العین) کے وزن پر آتا ہے، جیسے: مَقْتَلٌ، مَضْرَبٌ، مَعْلَمٌ وغیرہ، مگر کبھی مَفْعِل کے وزن پر بھی آتا ہے، جیسے: مَكْبِرٌ، مَرْجِعٌ، مَبِيتٌ، مَقِيلٌ، مَحِيضٌ، مَعْجِزٌ، مَزِيْدٌ وغیرہ حاصل یہ نکلا کہ وزنِ "مفعِل" ظرفیت والے معنی میں اصالۃً اور حقیقۃً استعمال ہوتا ہے اور مصدریت (مصدرِ میمی) والے معنی میں مجازاً استعمال ہوتا ہے۔(۱)

آیتِ کریمہ میں لفظ "محیض" دو جگہ مذکور ہے۔ حضراتِ حنفیہ، حضراتِ شوافع، امام محمد، امام نووی، علامہ زمخشری، ابن عطیہ، امام طبری اور جمہور مفسرین رحمہم اللہ کے نزدیک پہلے مقام میں لفظِ محیض اسم مصدر کے معنی میں ہے(۲) اور اس پر دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اسی آیت میں ہے: ﴿هو أذى﴾ کہ "وہ (محیض) تکلیف ہے" اور وصفِ "أذى" محیض کے ساتھ اسی صورت میں جڑ سکتا ہے، جب لفظِ محیض اسم مصدر کے معنی میں ہو، لہٰذا تقدیری عبارت یوں ہوگی: "ويسئلونك عن حكم الحيض".(۳)

امام رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لفظِ محیض دونوں جگہ اپنے حقیقی معنی (ظرف مکان) میں ہے، اس لیے کہ اگر ہم یہاں محیض کو ظرف مکان (فرج) کے معنی میں نہیں لیتے، بلکہ ظرفِ زمان یا مصدر کے معنی میں لیتے ہیں، تو اگلے مقام میں بھی یہی معنی مراد ہونے کی صورت میں آیت کریمہ کے معنی یہ ہوں گے: "فاعتزلوا النساء في زمان الحيض" کہ "حیض کے زمانے میں عورتوں سے اجتناب کرو" جس سے پورے بدن سے استمتاع کی ممانعت مفہوم ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ حکم خلافِ واقع ہے، جس کے نتیجے میں لازماً نسخ آیت، یا تخصیص آیت کی راہ اختیار کرنی پڑتی، کیونکہ فوق السرۃ (ناف سے اوپر) اور تحت الرکبۃ (گھٹنوں سے نیچے) سے استمتاع کے جواز پر اجماع ہے۔

---

(۱) أحكام القرآن لابن العربي: ۲۲۲/۱، تفسير الطبري: ۲۲٤

(۲) المجموع شرح المهذب: ۳٤۳/۲، شرح صحيح البخاري: ۲۱٦/۱، روح المعاني: ۵۱۵/۱، الدر المصون: ۵٤۳/۱، أحكام القرآن للقرطبي: ٤۷۵/۳، الكشاف للزمخشري: ٤۳۲/۱

(۳) أحكام القرآن للجصاص: ٤۰۷/۱، الدر المصون: ۵٤۳/۱

جبکہ محیض کو ظرف مکان کے معنی میں لینے کی صورت میں معنی ٹھیک رہتے ہیں اور کسی قسم کا محظور لازم نہیں آتا، لہٰذا معنی یہ ہوں گے: "فاعتزلوا النساء في موضع الحيض" یعنی: ''عورتوں سے ان کی فرج میں جماع کرنے سے اجتناب کرو (زمانۂ حیض میں)'' اور یہ امر بالکل واضح ہے کہ جب ایک لفظ دو معنی میں مشترک ہو اور کسی ایک معنی پر اس لفظ کو محمول کرنے میں کوئی محظور لازم آتا ہو اور دوسرے معنی پر محمول کرنے کی صورت میں کوئی محظور لازم نہ آتا ہو، تو اس لفظ کو ایسے معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہے، جس میں کوئی محظور لازم نہ آتا ہو۔

امام رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ ساری بحث تو اس وقت ہے جب لفظ محیض کو معنی مصدری اور ظرف مکان میں مشترک مانا جائے، جب کہ حقیقت یہ ہے کہ محیض کا استعمال ظرف مکان کے لیے زیادہ بھی ہے اور مشہور بھی، اس لیے محیض کو ظرف مکان کے معنی میں لینا ہر اعتبار سے درست ہے۔(۱)

قاضی ابن العربی رحمہ اللہ نے پہلے مقام میں تینوں احتمال ذکر کیے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ لفظِ محیض سے اسم مصدر، ظرف مکان اور ظرف زمان تینوں معنی مراد ہو سکتے ہیں۔(۲)

جہاں تک تعلق ہے "هو أذى" سے استدلال کا، تو جواب یہ ہے کہ حیض کب فی نفسہ أذی اور تکلیف ہے؟ وہ تو ایک خاص قسم کے خون کا نام ہے، جو کہ جسم ہے، جب کہ أذی اور تکلیف ایک مخصوص کیفیت کا نام ہے، جو کہ عرض ہے اور جسم نفس عرض نہیں ہوا کرتا، اس لیے لازماً یہ کہنا ہوگا کہ مراد یہ ہے کہ "أن الحيض موصوف بكونه أذى" یعنی: حیض اس خاص کیفیت کے ساتھ موصوف ہے اور جب یہ جائز ہے، تو پھر یہ بھی جائز ہوگا کہ محیض ظرف مکان کے معنی میں ہو اور أذی کے ساتھ موصوف بھی ہو، لہٰذا تقدیری عبارت یوں ہوگی: "هو ذو أذى، أي: موضع الحيض ذو أذى، کہ فرج تکلیف والی جگہ ہے۔(۳)

امام نووی رحمہ اللہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ پہلی جگہ میں لفظ محیض اسم مصدر کے معنی میں ہے(۴)، مگر اجماع کا یہ قول بظاہر امام رازی اور قاضی ابن العربی رحمہما اللہ کے اختلاف کی وجہ سے درست معلوم

---

(۱) التفسير الكبير للرازي: ٦/ ٥٥

(۲) أحكام القرآن لابن العربي: ١/ ٢٢٢

(۳) التفسير الكبير للرازي: ٦/ ٥٥

(٤) المجموع شرح المهذب: ٢/ ٣٤٣

نہیں ہوتا۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب

رہی بات کہ دوسرے مقام پر لفظِ محیض سے کیا مراد ہے، تو امام نووی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ اس دوسرے مقام میں تین احتمال ہوسکتے ہیں، مکان حیض کے معنی بھی مراد ہوسکتے ہیں، زمان حیض کے بھی اور اسم مصدر کے بھی۔

جمہور مفسرین، حضرات حنفیہ رحمہم اللہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کی رائے یہ ہے کہ دوسرے مقام میں لفظ محیض سے مراد ظرف مکان، یعنی: موضع حیض (فرج) ہے اور یہی ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن سے بھی منقول ہے(۱)، جبکہ امام رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لفظ محیض دونوں جگہ اپنے حقیقی معنی (ظرف مکان) میں ہے(۲) اور شوافع رحمہم اللہ کے نزدیک دونوں مقام پر "محیض" اسم مصدر، یعنی: حیض کے معنی میں ہے۔(۳)

(قل هو أذى)

لفظ "أذی" سے متعلق چار اقوال ہیں:

۱- امام سدی اور امام قتادہ رحمہما اللہ نے فرمایا کہ أذی، قَذَر یعنی: گندگی ہے۔

۲- امام مجاہد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ دم، یعنی: خون ہے۔

۳- تیسرا قول یہ ہے کہ أذی "نجاست" کو کہتے ہیں۔

۴- چوتھا قول یہ ہے کہ أذی ایسی مکروہ اور ناپسندیدہ چیز کو کہتے ہیں، جو اپنی بدبو اور نجاست کی وجہ سے انسان کے لیے تکلیف کا باعث ہو۔

قاضی ابن العربی رحمہ اللہ نے چاروں اقوال کو ذکر کرنے کے بعد قول رابع کو صحیح قرار دیا، کیونکہ قول رابع پہلے تینوں اقوال کو شامل ہے۔(۴)

دیگر شراح حضرات رحمہم اللہ نے بھی قریب قریب اس لفظ کے یہی معنی بیان کیے ہیں، چنانچہ علامہ

---

(۱) المجموع شرح المهذب: ۳۴۳/۲، روح المعاني: ۵۱۵/۱

(۲) التفسير الكبير للرازي: ۵۵/۶

(۳) شرح صحيح البخاري: ۲۱۶/۱

(٤) أحكام القرآن لابن العربي: ۲۲۳/۱

خطابی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "الأذی: المکروہ الذي لیس بشدید، کما قال اللہ تعالیٰ: ﴿لن یضروکم الا اذی﴾" (ال عمران: ۱۱۱) یعنی: "اَذی ایسی تکلیف کو کہتے ہیں جس میں شدت نہ ہو۔" (۱) لہٰذا مقام مذکور میں بھی یہی معنی مراد ہوں گے اور آیت کی مراد یہ ہوگی کہ حالت حیض میں موضع اذی، یعنی: موضع حیض سے اجتناب کیا جائے گا، نا کہ پورے بدن سے، کیونکہ اس تکلیف میں اتنی شدت بھی نہیں کہ جمیع بدن کی طرف حکمِ اجتناب متعدی ہو، اس لیے اہل کتاب اور مجوس کی طرح یہ نہیں کیا جائے گا کہ ان سے بالکلیہ اجتناب کیا جائے، حتیٰ کہ انہیں گھروں تک سے نکال دیا جائے۔ (۲)

امام قرطبی رحمہ اللہ نے درج بالا مقام کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا کہ حیض کو "اَذی" سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اَذی کسی بھی تکلیف دہ چیز کو کہتے ہیں اور چونکہ حیض بھی اپنی بدبو کی وجہ سے خود عورت اور شوہر کے لیے بھی تکلیف کا باعث ہوتا ہے، اس لیے اسے "اَذی" سے تعبیر کیا گیا ہے، چنانچہ حدیث میں بھی یہ لفظ اَذی اسی معنی میں استعمال ہوا ہے، ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے: ((وأدناھا إماطة الأذی عن الطریق)) یعنی: "ایمان کا سب سے ادنی شعبہ یہ ہے کہ راستے سے تکلیف دہ چیز کو دور کیا جائے" اور فی الجملة لفظ "اَذی" قذر، یعنی: میل اور گندگی سے کنایہ ہے، جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: "أمیطوا عنه الأذی" اَذی سے مراد نومولود بچے کے سر کے بال ہیں، جنہیں ساتویں دن مونڈھا جاتا ہے اور حدیث مبارک میں انہیں "اَذی" بمعنی میل اور گندگی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اسی طرح ناپسندیدہ بات پر بھی "اَذی" کا اطلاق ہوتا ہے (۳)، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿لاتبطلوا صدقاتکم بالمن والاذی﴾ ترجمہ: "تم احسان جتلا کر یا ایذاء پہنچا کے (یعنی: ناپسندیدہ بات کہہ کر) اپنی خیرات کو برباد مت کرو۔"

علامہ طیبی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: "حیض کو "اَذی" اس کی بدبو، گندگی اور نجاست کی وجہ سے کہتے ہیں۔" (۴)

---

(۱) فتح الباري: ۵۲۶/۲، عمدة القاري: ۳۷۷/۳، شرح صحیح البخاري: ۲۱۶/۱

(۲) شرح صحیح البخاري: ۲۱۶/۱

(۳) أحکام القرآن للقرطبي: ۸۵/۳

(٤) فتح الباري: ۵۲۶/۲

آیت کریمہ کوذکر کرنے کا فائدہ

اس مقام پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا یہاں اس آیت کریمہ کوذکر کرنے میں کیا فائدہ ہے، جبکہ اس سے کوئی حکم وغیرہ مستنبط نہیں فرمایا؟ جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ کے ذکر کرنے کا کم سے کم فائدہ یہ ہے کہ اس سے حیض کے نجس ہونے اور حالت حیض میں وجوبِ اعتزال کے حکم کا پتہ چلتا ہے۔(۱)

حالتِ حیض میں جماع کرنے سے متعلق بیان مذاہب

حالت حیض میں جماع کی حرمت پر سب کا اتفاق ہے، بلکہ اس کو حلال سمجھنا کفر قرار دیا گیا ہے۔(۲) نیز ناف تا گھٹنوں کے علاوہ جسم سے استمتاع کے جواز پر بھی اجماع ہے، البتہ جماع کے بغیر ناف تا گھٹنوں کے درمیانی حصۂ جسم سے استمتاع بلا حائل کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی رحمہم اللہ اور اکثر اہل علم اس کو بھی حرام قرار دیتے ہیں اور امام احمد، امام محمد اسحاق اور امام ابوداوٗد رحمہم اللہ وغیرہ نے اس کو جائز کہا ہے۔(۳)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ کا کلام

علامہ شوکانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''حالت حیض میں جماع کی حرمت نص قرآنی، احادیث صحیحہ اور اجماع سے ثابت ہے اور اس حالت میں جماع کو حلال سمجھنے والا کافر ہے اور جو اسے حلال نہیں سمجھتا، اگر وہ بھولے سے ایسا کرے، یا اسے وجود حیض کا پتہ نہ ہو، یا اسے حرمتِ جماع کا علم نہ ہو، یا وہ مکرَہ ہو، تو ان تمام صورتوں میں اس پر نہ گناہ ہے اور نہ کفارہ، لیکن اس کو حلال نہ سمجھنے والا بھی اگر قصداً ایسا فعل کرے گا، تو گویا اس نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا، اس کے گناہ کبیرہ ہونے پر امام شافعی رحمہ اللہ سے نص منقول ہے، ایسے شخص پر توبہ لازم ہے، البتہ وجوبِ کفارہ کے سلسلے میں علماء کے مابین اختلاف ہے۔

جہاں تک تعلق ہے غیر جماع، یعنی: عین فرج سے ہٹ کر بقیہ حصۂ جسم سے استمتاع کا، تو اس کی دو

---

(۱) عمدة القاري: ۳۷۸/۳

(۲) المجموع شرح المهذب: ۳۵۹/۲

(۳) المجموع شرح المهذب: ۳٦٤/۲-۳٦٦، معارف السنن: ۵۱۰/۱، أحكام القرآن للجصّاص: ۴۰۸/۱، الكشاف للزمخشري: ۴۳۳/۱

صورتیں ہیں:

ا- ناف سے اوپر اور گھٹنوں سے نیچے کے حصۂ جسم سے استمتاع، تو یہ بالاتفاق حلال ہے، بلکہ اس کے جواز پر ایک جماعت نے اجماع بھی نقل کیا ہے۔

۲- قُبل اور دُبر کے علاوہ زیر ناف تا گھٹنوں کے درمیانی حصۂ جسم (فخذ وغیرہ) سے استمتاع ہو، تو اس میں تین اقوال ہیں:

پہلا اور مشہور قول یہ ہے کہ استمتاع کی یہ صورت بھی حرام ہے، اور یہی امام مالک، امام ابوحنیفہ اور بہت سے اہل علم جیسے: سعید بن المسیب، شریح، طاؤس، عطاء، سلیمان بن یسار اور قتادہ رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔(۱)

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ حرام نہیں، بلکہ جائز ہے، اور یہی حضرت عکرمہ، امام مجاہد، امام شعبی، امام نخعی، امام حاکم، سفیان ثوری، اوزاعی، امام احمد بن حنبل، محمد بن الحسن، اصبغ، اسحاق بن راہویہ، ابوثور، ابن المنذر اور داؤد رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ اگر مباشر تقوی کی بدولت، یا ضعف شہوت کی وجہ سے ضبط نفس پر قادر ہے، تو اس کے لیے استمتاع کی یہ صورت جائز ہوگی اور اگر قادر نہیں، تو جائز نہیں۔"(۲)

جماع درحالتِ حیض کی دوسری صورت کے مجوزین کے دلائل

ا۔ صحیح مسلم میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ یہودی اپنی عورتوں کو حالت حیض میں گھروں سے نکال دیا کرتے تھے، ان کے ساتھ نہ تو کھاتے پیتے اور نہ جماع وغیرہ کرتے، تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس حوالے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا، تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت کریمہ نازل فرمادی: ﴿ويسئلونك عن المحيض﴾ الآية اور پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اصنعوا كل شيء إلا النكاح" یعنی: سوائے جماع کے باقی حصۂ جسم سے استمتاع جائز ہے۔(۳)

۲۔ جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا گیا کہ حالت حیض میں مرد کے لیے کیا حکم ہے؟ تو آپ

(۱) وهو المنصوص للإمام الشافعي رحمه الله في كتاب الأم، كتاب الحيض، باب ما يحرم أن يؤتى من الحائض: ۱۲۹/۲

(۲) نيل الأوطار: ۲۹۷/۱، فتح الملهم: ۹۶/۳، ۹۷

(۳) باب جواز غسل الحائض رأس زوجها الخ، رقم الحديث: ٦٩٤، المجموع شرح المهذب: ۳٦۲/۲

رضی اللہ عنہا نے فرمایا: "کل شيء إلا الفرج" کہ سوائے جماع کے باقی حصۂ جسم سے استمتاع جائز ہے۔(۱)

جماع درحالتِ حیض کی دوسری صورت کے مانعین کے دلائل

۱۔صحیح مسلم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ جب ہم (ازواج مطہرات) میں سے کوئی حالت حیض میں ہوتی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم مباشرت فرمانا چاہتے، تو اسے ازار پہنے کا حکم فرمادیتے، اس کے بعد مباشرت فرماتے۔اسی طرح کے مضمون کی روایت حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے بھی مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بیویوں سے حالت حیض میں ازار سے اوپر کے حصۂ جسم سے استمتاع فرماتے تھے۔(۲)

۲۔حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ: "أیکم یملك إربه کما کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یملك إربه" یعنی: "کون ہے تم میں جو اپنی شرمگاہ پر ویسی ہی قدرت رکھتا ہو، جیسی آپ صلی اللہ علیہ وسلم رکھتے تھے"۔(۳)

۳۔امام مالک رحمہ اللہ نے مؤطا میں زید بن اسلم رضی اللہ عنہ کی مرسل روایت نقل کی ہے، جس میں ہے کہ ایک شخص نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ میرے لیے کیا حلال ہے، جبکہ میری بیوی حائضہ ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لتشد علیها إزارها ثم شأنك بأعلاها" یعنی: "تمہارے لیے اسے (بیوی کو) ازار بندھوانے کے بعد ازار سے اوپر کے حصۂ جسم سے استمتاع حلال ہے"۔(۴)

یہ حدیث اس حکم کو بیان کرنے میں بالکل صریح ہے کہ زیرِ ناف استمتاع جائز اور حلال نہیں ہے، کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف اور واضح انداز میں صرف ناف سے اوپر کے حصۂ جسم سے استمتاع کی اجازت دی ہے۔(۵)

---

(۱) شرح ابن بطال: ۱/۴۱۷، مکتبة الرشد، التمهید لما في الموطا من المعاني والأسانید: ۳/۱۷۳، فتح الملهم: ۳/۹۶

(۲) صحیح مسلم، کتاب الحیض، باب مباشرة الحائض فوق الإزار، رقم الحدیث: ۶۷۹، ۶۸۱

(۳) المرجع السابق، رقم الحدیث: ۶۸۰

(٤) المؤطا للإمام مالك، کتاب الصلاة، رقم الحدیث: ١٤٦

(٥) أوجز المسالك: ١/٥٨١، ٥٨٢

۴۔ امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے بھی ''حزام بن حکیم عن عمہ'' کی سند کے ساتھ اسی مضمون کی ایک روایت نقل کی ہے اور اس پر سکوت فرمایا ہے۔(۱)

اور یہ بات تحقیق سے ثابت ہے کہ امام ابوداؤد رحمہ اللہ کا کسی حدیث پر سکوت فرمانا اس کے قابل حجت ہونے کی دلیل ہے، كما قاله ابن الصلاح، والنووي رحمهما الله، بلکہ خود امام ابوداؤد رحمہ اللہ سے اس بات کی صراحت موجود ہے کہ جس حدیث سے متعلق وہ سکوت اختیار کریں اور اس پر کوئی کلام نہ کریں، تو وہ حدیث ان کے نزدیک قابلِ حجت ہے۔(۲)

اس روایت کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی ''تلخيص الحبير'' میں ذکر کیا ہے اور اس پر کلام نہیں فرمایا۔(۳)

۵۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ حالت حیض میں مرد کے لیے کیا حلال ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''ما فوق الإزار''.(٤)

حضراتِ مجوزین کی طرف سے ممانعت کی روایات کا جواب

حضرات مجوزین فرماتے ہیں کہ جن روایات میں ''مافوق الإزار'' کے الفاظ ہیں، وہ روایات استحباب پر محمول ہیں(۵)، تاکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ''اصنعوا كل شيء إلا النكاح'' اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم

---

(١) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في المذي، رقم الحديث: ٢١٢

(٢) الباعث الحثيث (شرح اختصار علوم الحديث)، أبوداود من مظان الحديث الحسن، ص: ١٣٦، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، النكت على كتاب ابن الصلاح: ١/٤٣٥، دار الراية للنشر والتوزيع، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي: ١/٢٤٥، ٢٤٦، دار العاصمة للنشر والتوزيع

(٣) تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، باب الحيض: ١/٢٩٤، مؤسسة قرطبة، دار المشكاة، فتح الملهم: ٣/٩٧

(٤) شرح معاني الآثار، كتاب النكاح، باب الحائض، رقم الحديث: ٤٣٧٧، عالم الكتب، مسند الإمام أحمد، مسند عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ١/٢٤٧، رقم الحديث: ٨٦، مؤسسة الرسالة

(٥) أوجز المسالك، كتاب الطهارة: ١/٥٨٠، معارف السنن: ١/٥١٠

کے فعل "كان يباشر نساء ه فوق الإزار" کے درمیان جمع ہو جائے۔(۱)

حضراتِ مانعین کا جواب

حضرات مانعین فرماتے ہیں کہ اگر چہ حدیث "اصنعوا كل شيء إلا النكاح" صراحتاً جواز پر دلالت کررہی ہے، مگر حرمت کا قول سداً للذریعہ ہے، کیونکہ حدود اللہ اور محارم کے قریب جانے میں یہ اندیشہ رہتا ہے کہ کہیں حدود سے تجاوز اور محارم میں واقع نہ ہو جائے، جیسا کہ ریوڑ کو کسی کی چراگاہ کے قریب چرانے میں ریوڑ کے اس چراگاہ میں گھس جانے کا اندیشہ تو رہتا ہی ہے، چنانچہ صحیحین میں نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت ہے: "من وقع في الشبهات كراع يرعىٰ حول الحمىٰ، يوشك أن يواقعه". (۲) یعنی: جو شخص محارم کے قریب گیا، تو اندیشہ ہے کہ وہ ان کا ارتکاب کر بیٹھے، اور "مانعین کے دلائل" کے عنوان کے تحت جو روایات ذکر کی گئی ہیں، وہ سب بھی اس حکم کے سداً للذریعہ ہونے کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔(۳)

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کا کلام

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اتنی بات تو واضح ہے کہ ﴿فاعتزلوا النساء في المحيض﴾ میں حالت حیض میں عورتوں سے علیحدگی اختیار کرنے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ان کے ساتھ کھانا پینا اور ملامست (ایک دوسرے کو چھونا) وغیرہ کو بھی ترک کر دیا جائے، کیونکہ یہ تو یہود کا فعل ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ ایسی حالت میں صرف ان سے جماع نہ کیا جائے۔ یہی حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت "اصنعوا كل شيء إلا النكاح" اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول "كل شيء إلا الفرج" کا صریح مدلول ہے اور چونکہ ﴿فاعتزلوا النساء فى المحيض﴾ کا ترتب ﴿هو اذى﴾ پر ہو رہا ہے، اس لیے اعتزال اور علیحدگی کے حکم کا اعتبار بھی محل أذی، یعنی: فرج میں ہوگا اور یوں مراد بالکل واضح ہو جائے گی کہ حالت حیض میں علیحدگی اختیار

(۱) المجموع شرح المهذب: ۳٦٣/۲

(۲) رواه البخاري في كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، رقم الحديث: ٥٢، ومسلم في المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، رقم الحديث: ٤٠٩٤، هذا لفظ البخاري، ولفظ مسلم: ((ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعىٰ حول الحمىٰ، يوشك أن يرتع فيه)).

(۳) فتح الملهم: ۹۷/۳

کرنے کا مطلب جماع سے اجتناب کرنا ہے۔

آگے ہے ﴿ولا تقربوهن﴾ جس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نیا حکم فقط تاکید کے لیے نہیں، بلکہ تحریم جماع کے بعد اس کے مبادئ قریبہ سے بھی منع کرنے اور روکنے کے لیے ہے، اس طرح نفسِ جماع کی حرمت ﴿فاعتزلوا النساء في المحيض﴾ سے ہوجائے گی اور مبادئ قریبہ کی حرمت ﴿ولا تقربوهن﴾ سے ہوجائے گی۔

پھر چونکہ یہ قربِ منہی عنہ، یعنی: ﴿ولا تقربوهن﴾ مجمل تھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول "لك ما فوق الإزار" اور فعل "كان يباشر نساء ه فوق الإزار" سے اس قربِ منہی عنہ کی تحدید کردی اور حرمتِ فرج وحریم فرج، یعنی: (مابين السرة والركبة) کی طرف اشارہ کردیا، لہٰذا اس اجمال اور تفصیل سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "إلا النكاح" سے مراد بھی "النكاح و ما قاربه" ہے، یعنی: جماع اور جو (محل) جماع سے قریب ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول "إلا الفرج" سے مراد بھی "الفرج و حريمه" ہے، یعنی: فرج اور اس سے قریب حصۂ جسم۔

مبادئ قریبہ سے ممانعت کی تمثیل

اس بات کی نظیر کہ قربِ شئے سے منع کرنا اس شئے کے بعض مبادئ قریبہ سے منع کرنے پر دلالت کرتا ہے، خود قرآن مجید میں موجود ہے، چنانچہ علامہ آلوسی رحمہ اللہ ﴿ولا تقربوا الزنا﴾(۱) کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ "أي: بمباشرة مباديه القريبة أو البعيدة فضلاً عن مباشرته" یعنی: مباشرتِ زنا تو دور کی بات ہے، زنا کے مبادئ قریبہ یا بعیدہ کا ارتکاب بھی مت کرو، یہی تفسیر ﴿ولا تقربوا الفواحش﴾ (۲) کی ہے، کیونکہ فواحش سے قریب ہونا اس کے ارتکاب کے لیے داعی ہے، اسی طرح قصۂ یوسف علیہ السلام میں ہے کہ: ﴿فلا كيل لكم عندي ولا تقربون﴾ (۳) أي: لاتقربوني بدخول بلادي فضلاً عن الإحسان في الإنزال والضيافة، یعنی: "میرے قریب ہونا تو دور کی بات ہے، میری سلطنت میں بھی داخل مت ہونا، چہ

(۱) الإسراء: ۳۲

(۲) الأنعام: ۱۵۲

(۳) يوسف: ٦٠

چہ جائیکہ تمہارے ساتھ اکرام وضیافت کا معاملہ کیا جائے۔

لہٰذا یہاں آیتِ حیض میں بھی علیحدگی اختیار کرنے کا حکم دینے کے بعد ان عورتوں کے قریب جانے سے منع کرنا درحقیقت جماع کے مبادئ قریبہ، یعنی: مابین السرۃ والرکبۃ سے منع کرنا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ آیت کریمہ کا ظاہر بھی جمہور رحمہم اللہ کے قول کے موافق ہے۔(۱)

علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ کا کلام

علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چونکہ امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے اپنی اس روایت (جس کا ذکر مانعین کی دلیل نمبر ۴ کے تحت گزر چکا ہے) پر سکوت فرمایا ہے، اس لیے یہ حجت ہے۔

علاوہ ازیں یہ روایت ''حسن'' ہے، جیسا کہ بعض حضرات نے اسے حسن قرار دیا ہے اور یا ''صحیح'' ہے، جیسا کہ شارح ابوزرعہ رحمہ اللہ نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور یہ بات اپنی جگہ مسلّم ہے کہ روایت کے صحیح ہونے کا مدار رجال سند پر ہے، چنانچہ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام ابوداؤد رحمہ اللہ کی اس روایت کی سند میں دو راوی صدوق اور باقی سب ثقات ہیں، لہٰذا شارح ابوزرعہ رحمہ اللہ کا اس روایت کو صحیح قرار دینا درست ہے۔

یہ روایت امام مسلم رحمہ اللہ کی تخریج کردہ روایت "اصنعوا کل شيء إلا النکاح" سے معارض تو ہے، مگر چونکہ امام مسلم رحمہ اللہ ایسے رُوات سے بھی روایت کرتے ہیں، جن میں جرح موجود ہوتی ہے، اس لیے ترجیح امام ابوداؤد رحمہ اللہ کی روایت کو ہوگی، پھر چونکہ یہ روایت محرّم ہے اور امام مسلم رحمہ اللہ کی روایت مبیح ہے اور عند التعارض محرّم ہی کو ترجیح ہوا کرتی ہے، اس لیے بھی ترجیح امام ابوداؤد رحمہ اللہ کی روایت کو ہوگی۔

اسی طرح ﴿ولا تقربوهن حتی یطهرن﴾ میں دو احتمال ہیں:

۱- نہی فقط عین جماع سے ہو۔

۲- نہی عام ہو۔

اگر پہلا احتمال مراد ہو، تو ایسی صورت میں دوسرے مقام (ماتحت الإزار) میں حدیث کے ذریعے حرمت ثابت کی جاسکتی ہے۔

اس پر یہ اشکال نہیں ہوسکتا کہ ہم نے قرآن پر خبر واحد سے زیادتی کی ہے، اس لیے کہ یہ خبر واحد کے

(۱) فتح الملهم: ۳/۹۸، ۹۹

ذریعہ زیادتی کرنے کے قبیل سے نہیں، بلکہ قرآن کریم کے مطلق حکم کو مقید کرنے کے قبیل سے ہے، چنانچہ قرآن کریم کا حکم مطلق تھا کہ سوائے جماع کے سب حلال ہے، تو حدیث نے اس اطلاق کو مقید کردیا کہ ''ماتحت الإزار'' بھی استمتاع حلال نہیں، لہٰذا یہ نہ سمجھا جائے کہ یہاں حدیث کے ذریعے ایک ایسے حکم سے تعرض کیا گیا ہے، جسے قرآن نے بیان نہیں کیا۔

اور اگر دوسرا احتمال مراد ہو، تو جماع اور دیگر تمام استمتاعات بھی حلال نہیں ہوں گے، نہ ''مافوق الإزار'' حلال ہوگا، نہ ''ماتحت الإزار''، اب حدیث کے ذریعے بعض احکام کی تخصیص کی جائے گی، چنانچہ ''مافوق الإزار'' سے استمتاع پر چونکہ اجماع ہے، اس لیے ''مافوق الإزار'' اس نہی سے خاص ہوجائے گا، باقی تمام حصۂ جسم نہی کے تحت داخل ہوگا اور جماع اور استمتاع ''ماتحت الإزار'' دونوں پر حرمت کا حکم باقی رہے گا۔(۱)

امام ابوبکر الجصاص رحمہ اللہ کا کلام

امام ابوبکر الجصاص رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آیت کریمہ دو طرح سے ''ماتحت الإزار'' کی حرمت پر دلالت کررہی ہے، ایک تو یہ کہ ﴿فاعتزلوا النساء في المحيض﴾ کا ظاہر بالکلیہ اجتناب کا تقاضا کرتا ہے، لیکن جب استمتاع ''مافوق الإزار'' کی اباحت پر اتفاق ہوگیا، تو ہم نے اسے دلیل ہونے کی وجہ سے تسلیم کرلیا اور ''مافوق الإزار'' کی حلت کا حکم لگادیا، مگر چونکہ ''ماتحت الإزار'' کی حلت پر دلیل قائم نہیں، اس لیے یہ بدستور حکمِ حرمت کے تحت باقی رہے گا۔

دوسرا یہ کہ ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ کا ظاہر بھی بالکلیہ اجتناب کا تقاضہ کرتا ہے، لہٰذا عند الاختلاف اسی چیز کو مستثنیٰ قرار دیا جائے گا، جس کی دلیل موجود ہو، چنانچہ حضرت عائشہ، حضرت میمونہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہم (وغیرہ) کی روایات بطور دلائل کے موجود ہیں، جو ''ماتحت الإزار'' کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں۔

فریق ثانی حضرت انس رضی اللہ عنہ کی سابق میں ذکر کردہ روایت اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اُس روایت سے استدلال کرتا ہے، جس میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا: ((ناوليني الخمرة)) یعنی: مجھے چٹائی پکڑاؤ، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ میں حیض سے ہوں، اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((ليست حيضتك في يدك)). یعنی: ''حیض کی نجاست تمہارے

(۱) فتح الملهم: ۳/۹۷، ۹۸، فتح القدير (بتغيير يسير): ۱/۱۶۹، ۱۷۰

ہاتھوں میں نہیں ہے"۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ عورت کا ہر وہ عضو جس میں خون حیض نہیں ہے، اس کا حکم حالت حیض میں وہی ہے، جو سب اعضاء کا طہارت کی حالت میں ہے۔

ان حضرات کے دلائل کا جواب یہ ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیت کے سبب نزول اور یہود کی حرکات کا بیان ہے، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود کی مخالفت کا حکم فرمایا کہ حالت حیض میں انہیں (عورتوں کو) گھروں سے نہ نکالا جائے اور نہ ان کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے کو ترک کیا جائے۔

اور "اصنعو اكل شيء إلا النكاح" سے ممکن ہے کہ "جماع فيما دون الفرج" مراد ہو، کیونکہ یہ بھی جماع کی ایک قسم ہے، جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت اس مسئلہ میں قول فیصل کا درجہ رکھتی ہے اور وہ حدیث انس رضی اللہ عنہ سے متاخر بھی ہے، اس لیے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نزول آیت کے احوال کی خبر دے رہے ہیں، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ یہ خبر دے رہے ہیں کہ خود انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مسئلہ دریافت کیا اور یہ لامحالہ نزول آیت کے بعد ہی ہوسکتا ہے، کیونکہ ایسا سوال کرنا کہ حالت حیض میں کن اعضائے جسم سے استمتاع حلال ہے؟ اسی وقت ہوسکتا ہے، جب اس سے پہلے حرمت کا حکم معلوم ہو چکا ہو۔

نیز اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مسئلہ دریافت کرنا نزول آیت کے وقت ہوتا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم جواباً اسی پر اکتفا فرماتے، جو کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مذکور ہے۔

اور اگر دونوں روایتوں میں تعارض مانا جائے، تو بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کو ترجیح ہوگی، کیونکہ "الحظر والإباحة إذا اجتمعا فالحظر أولى" یعنی: جب حرمت اور اباحت دونوں جمع ہو جائیں، تو ترجیح حرمت کو ہوگی، اور چونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت میں حرمت کا بیان ہے، اس لیے ترجیح اسی کو ہوگی۔

اسی طرح ماقبل کی تشریح سے واضح ہو چکا ہے کہ قرآن پاک کا ظاہر بھی حدیث عمر رضی اللہ عنہ کے موافق ہے، جبکہ حدیث انس رضی اللہ عنہ سے حکم قرآنی کی تخصیص لازم آرہی ہے اور قاعدہ ہے کہ "ما يوافق القران أولى مما يخصه" یعنی: "جو حکم قرآن کے موافق ہو، وہ زیادہ بہتر ہے ایسے حکم سے، جس سے حکم قرآنی کی تخصیص لازم آئے۔"

نیز حدیث انس رضی اللہ عنہ مجمل اور عام ہے اور حدیث عمر رضی اللہ عنہ اس کے لیے مفسّر ہے، کیونکہ اس میں "ماتحت الإزار" اور "مافوق الإزار" دونوں کے حکم کو الگ الگ ذکر کیا گیا ہے، لہٰذا ان تمام وجوہ ترجیح کے پیش نظر حدیث عمر رضی اللہ عنہ ہی کو ترجیح ہوگی، واللہ أعلم بالصواب۔(۱)

"طہر" کے انقطاع دم کے معنی میں استعمال ہونے کے دلائل

ابن جریر رحمہ اللہ، امام مجاہد رحمہ اللہ سے سند حسن کے ساتھ نقل کرتے ہیں کہ ﴿حتی یطھرن﴾ انقطاع دم ہے۔ حضرت عکرمہ، سفیان اور عثمان بن الاسود رحمہم اللہ سے بھی ﴿حتی یطھرن﴾ کے معنی "حتی ینقطع عنھن الدم" مروی ہیں۔(۲)

نیز ابن جریر، ابن المنذر، ابن ابی حاتم اور امام بیہقی رحمہم اللہ نے بھی ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ﴿حتی یطھرن﴾ کی تفسیر "حتی یطھرن من الدم" کے ساتھ نقل کی ہے۔(۳)

"تطہر" کے اغتسال کے معنی میں استعمال ہونے کے دلائل

ابن جریر رحمہ اللہ سندِ حسن کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس آیت کی تفسیر یوں نقل فرماتے ہیں: "فإذا اطھرت من الدم وتطھرت بالماء". اسی طرح امام مجاہد، حسن، سفیان اور عثمان بن الاسود رحمہم اللہ سے بھی مروی ہے۔(۴)

---

(۱) أحكام القرآن للجصاص: ۱/۴۰۹

(۲) تفسير ابن أبي حاتم، تفسير قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن﴾: ۱/۴۰۱، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، تفسير القرآن العظيم لابن كثير، سورة البقرة، الآية: ۲۲۲، ۲/۳۰۴، مؤسسة قرطبة، أحكام القرآن للتهانوي: ۱/۴۱۳

(۳) تفسير ابن أبي حاتم، تفسير قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن﴾: ۱/۴۰۱، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، تفسير القرآن العظيم لابن كثير، سورة البقرة، الآية: ۲۲۲، ۲/۳۰۴، مؤسسة قرطبة، أحكام القرآن للتهانوي: ۱/۴۱۳

(٤) تفسير ابن أبي حاتم، تفسير قوله تعالى: ((فاذا تطهّرن)): ۱/۴۰۲، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، تفسير القرآن العظيم، سورة البقرة، الآية: ۲۲۲، ۲/۳۰۴، مؤسسة قرطبة، أحكام القرآن للتهانوي: ۱/۴۱۳

یہاں اس بات کی وضاحت کر دینا ضروری ہے کہ ''اغتسال'' تطهر' کا حقیقی معنی نہیں، کیونکہ ''تطھر'' کا استعمال غیر اغتسال کے معنی میں بھی عام ہے، البتہ چونکہ یہ مبالغہ کا صیغہ ہے اور حیض سے طہارت کاملہ اغتسال ہی کے ذریعہ حاصل ہوسکتی ہے، اس لیے اس موقع پر اس لفظ کو ''اغتسال'' کے معنی میں لیا گیا۔(۱)

انقطاعِ دم کے بعد اور اغتسال سے پہلے وطی کرنے کا حکم

اس مسئلہ میں حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف ہے کہ شوہر کے لیے انقطاع دم کے بعد اور اغتسال سے پہلے بیوی کے ساتھ وطی کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں بعض حضرات کا مذہب تو یہ ہے کہ فقط انقطاع دم ہی سے اباحتِ وطی ثابت ہو جاتی ہے، خواہ اقل مدت، یعنی: عادت پر خون کا انقطاع ہو، یا اکثر مدت پر۔

یہ حضرات ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ سے استدلال کرتے ہیں کہ ''حتی'' یہاں غایت کے لیے مستعمل ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا مابعد حکم میں ماقبل کے خلاف ہو، لہٰذا انقطاع دم کے بعد شوہر کے لیے وطی کرنا حلال ہوگا، خواہ انقطاع دم عادت پر ہو، یا اکثر مدت پر۔

نیز اگر اس لفظ کو تشدید کے ساتھ پڑھا جائے، تب بھی انقطاع دم والا معنی ہی مراد ہوگا، کیونکہ ''طَهُرت'' اور ''تَطهَّرت'' دونوں انقطاع دم کے معنی میں استعمال ہوسکتے ہیں، جیسا کہ ''تقطّعَ الحبل'' کا معنی ''انقطع الحبل'' اور ''تکسّر الحوز'' کا معنی ''انکسر الحوز'' ہے۔

ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی، اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ انقطاع دم عادت پر ہو یا اکثر مدت حیض پر، جب تک عورت غسل نہیں کرے گی، اباحت وطی ثابت نہیں ہوگی، اس لیے کہ ﴿فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله﴾ میں اباحت وطی کے لیے دو شرطیں مذکور ہیں، ایک انقطاع دم اور دوسری غسل کرنا، کیونکہ ''تطهرن'' میں غیر غسل کا احتمال نہیں ہوسکتا، لہٰذا جب دونوں شرطیں پائی جائیں گی، تو شوہر کے لیے وطی کرنا حلال ہوگا، جیسا کہ آیت ﴿ولا تحل له من بعد حتىٰ تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا﴾ میں زوج اول کے لیے حلال ہونے کی دو شرطیں ہیں، ایک نکاح اور دوسری طلاق، اس لیے فقط ایک شرط کے پائے جانے سے وہ زوج اول کے لیے حلال نہ ہوگی، ایسے ہی اگر کوئی کہتا ہے

---

(۱) روح المعاني: ۵۱۶/۱، أحكام القرآن للتهانوي: ۴۱۴/۱

کہ "لا تعط زیداً شیئاً حتی یدخل الدار فإذا دخلها وقعد فیها فأعطه دینارا" تو اس کا مطلب اور مفہوم بھی بالکل واضح ہے کہ استحقاق دینار مشروط بشرطین ہے، ایک دخول دار اور دوسری قعود فی الدار۔

حضرات حنفیہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ اگر انقطاع دم عادت پر (دس دن سے کم پر) ہو، تو عورت جب تک غسل نہ کرے، یا ایک کامل نماز کا وقت نہ گزر جائے، حائضہ ہی کے حکم میں ہوگی، البتہ اگر غسل کر لے، یا ایک کامل نماز کا وقت گزر جائے، تو وہ اب پاک شمار ہوگی اور شوہر کے لیے وطی کرنا بھی حلال ہوگا اور اگر یہ عدت کا آخری حیض تھا، تو عدت بھی پوری ہو جائے گی۔

اور اگر انقطاع دم دس دن کے بعد ہو، تو اب وہ پاک ہی شمار ہوگی اور غسل سے پہلے بھی شوہر کے لیے وطی کرنا حلال ہوگا، جیسا کہ جنبی عورت سے شوہر کے لیے وطی کرنا حلال ہے، البتہ وطی سے پہلے بیوی کے لیے غسل کر لینا مستحب ہے۔(۱)

احناف رحمہم اللہ کا ایک اصول

حضرات حنفیہ رحمہم اللہ کا اصول ہے کہ وہ متعدد قراءات کو مستقل آیات کے حکم میں سمجھتے ہیں اور ان سے الگ الگ احکام مستنبط کرتے ہیں، لہٰذا یہاں بھی انہوں نے قراءت تشدید کو دس دن سے کم میں انقطاع دمِ حیض والی صورت پر محمول کیا ہے، اس لیے کہ "تطھّر" باب تفعّل سے ہے، اس میں بہ نسبت فعل لازم و مجرد کے معنوی زیادتی ہوتی ہے، یعنی: علاوہ قدرتی وحسی طہارت کے اپنے کسب اور فعل سے بھی طہارت حاصل کرنی ضروری ہے اور وہ غسل کے ذریعہ ہوگی، اس لیے احناف کا مذہب یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں غسل کے بعد ہی اس کا شوہر وطی کر سکتا ہے۔

اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ خون کا کبھی ادرار ہوتا ہے اور کبھی انقطاع، اس لیے کم مدت میں ختم ہونے والے خون کے پھر سے لوٹ آنے کا احتمال موجود ہوتا ہے، اسی لیے عموماً عورتوں کی عادت بھی یہی ہے کہ ان کو پھر سے خون آجانے کا خیال رہتا ہے، اگر چہ معمول و عادت کے موافق خون بند بھی ہو گیا ہو، البتہ غسل کر لینے کے بعد وہ مطمئن ہو جایا کرتی ہیں، پس جس طرح ان کو قلبی اطمینان بغیر قدرتی واختیاری دونوں قسم کی طہارت کے حاصل نہیں ہوتا، اسی طرح قرآن مجید میں بھی ان خارجی وواقعاتی امور کا لحاظ کر کے دونوں طہارتوں کے

(۱) أحكام القرآن للجصاص: ۱/۴۲۲، ۴۲۳، التسهيل لعلوم التنزيل: ۱/۱۰۹

حصول پر احکام دیئے گئے ہیں، برخلاف دوسری صورت کے کہ جب خون کا انقطاع حیض کی اکثر مدت پر ہو، تو چونکہ اس کے بعد زیادتی کا احتمال ہی باقی نہیں رہا، اس لیے وہاں تخفیف والی قراءت کا حکم چلے گا اور قدرتی وسماوی طہارت ہی کافی ہوگی، کیونکہ طہر لازم ہے، لہٰذا اکثر مدتِ حیض پوری ہونے کے بعد چونکہ طہارت حسیہ حاصل ہو چکی ہے، اس لیے بغیر غسل کے بھی جماع جائز ہوگا، جو کہ صرف حیض اور اس کی گندگی کی وجہ سے ممنوع ہوا تھا، اگرچہ غسل کا استحباب اس صورت میں بھی احناف رحمہم اللہ کے ہاں ہے اور نماز کی فرضیت بھی متوجہ ہوگئی، گو اس کی ادائیگی بغیر حکمی طہارت (غسل) کے جائز نہیں، اس لیے غسل ضروری ہوا۔(۱)

نیز قراءت تخفیف کا تقاضا یہ ہے کہ خون بند ہوتے ہی یہ عارضی حرمت ختم ہو جائے اور عورت پاک شمار ہو، جبکہ قراءت تشدید کا تقاضا یہ ہے کہ حلت غسل پر موقوف ہو، اس لیے مناسب یہی ہے کہ ان دونوں قراءتوں کو دو مستقل آیات کے قائم مقام قرار دے کر انہیں دو مختلف حالتوں پر محمول کیا جائے، کیونکہ اگر ''انقطاع دم علی اُکثر الحیض'' والی صورت میں حلت کو غسل پر موقوف کیا جائے، تو مطلب یہ ہوا کہ گویا عورت اب تک حکماً حائضہ ہی ہے، جبکہ یہ حکم شریعت کے منافی ہے، کیونکہ شرعاً اکثر مدت کے بعد وجوب صلاۃ اور دیگر احکام شرع متوجہ ہو جاتے ہیں اور ایسا اسی صورت ہوگا جب عورت پاک ہو چکی ہو، لہٰذا اکثر مدت کے بعد حلت کو غسل پر موقوف کرنا حکم شرع کے منافی ہونے کی وجہ سے بھی درست نہیں، برخلاف ''انقطاع دم علی العادہ'' کے کہ اس صورت میں شریعت نے طہارت کا قطعی حکم نہیں لگایا، کیونکہ اس میں دم حیض کے لوٹ آنے کا احتمال رہتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر خون لوٹ آئے اور دسویں دن سے تجاوز نہ کرے، تو بالاتفاق سب حیض شمار ہوتا ہے۔

اس پر یہ اشکال نہ ہو کہ خون کا لوٹ آنا تو غسل یا ایک کامل نماز کا وقت گزر جانے کے بعد بھی ممکن ہے؟ اس لیے کہ غسل کر لینے کے بعد طہارت کا حکم خود شریعت نے لگایا ہے، اسی طرح انقطاع دم حیض کے بعد اگر ایک کامل نماز کا وقت گزر جائے، تو وجوب صلاۃ اور دیگر احکام متوجہ ہو جاتے ہیں، جبکہ یہ سب حائضہ کے احکام میں سے نہیں، اسی لیے اگر غسل کر لینے کے بعد، یا کامل نماز کا وقت گزرنے کے بعد دم حیض لوٹ آئے، تو طہارت کا حکم منسوخ ہو جاتا ہے اور حیض کا حکم لوٹ آتا ہے۔(۲)

---

(۱) أنوار الباري: ۱/۳٦٥

(۲) روح المعاني: ۱/٥۱٦، أحكام القرآن للتهانوي: ۱/٤۱٤، ٤۱٥

امام ابوبکر الجصاص رحمہ اللہ کی تحقیق

امام ابوبکر الجصاص رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر ﴿حتی یطهرن﴾ کو مخفف پڑھا جائے، تو اس کے معنی انقطاع دم کے ہوں گے، اغتسال کے معنی اس وجہ سے نہیں ہو سکتے، کیونکہ اگر حائضہ حالت حیض میں غسل کر بھی لے، تب بھی وہ ناپاک ہی شمار ہوگی، اس لیے فقط انقطاع دم والے معنی ہی متعین ہیں، جس سے عورت حالت حیض سے نکل جاتی ہے، البتہ مشدد پڑھنے کی صورت میں انقطاع دم اور اغتسال دونوں معنی کا احتمال ہے، مگر چونکہ قراءت تخفیف محکم ہے، کیونکہ اس کے معنی واحد متعین ہیں اور قراءت تشدید متشابہ ہے، کیونکہ معنی واحد متعین نہیں، بلکہ دونوں معنی کا اس میں احتمال ہے اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اسے محکم کی طرف لوٹایا جائے، اس لیے قراءت تشدید کو بھی قراءت تخفیف کی طرف لوٹایا جائے گا، اب دونوں قراءتوں کا حاصلِ معنی یہ ہوگا کہ اس عارضی حرمت کے لیے انقطاع دم غایت ہے۔

باقی ﴿فاذا اتطهرن﴾ میں بھی حسب سابق دونوں احتمال ہیں، اس لیے اسے بھی قراءت تخفیف کی طرف لوٹائیں گے اور حاصلِ عبارت یوں ہوگا: "حتی یطهرن فإذا تطهرن فأتوهن" اور معنی بھی بالکل درست ہوگا، جیسا کہ کوئی یوں کہے: "لا تعط زیدا شیئاً حتی یدخل الدار، فإذا دخلها فأعطه" اور ﴿فاذا تطهرن فاتوهن﴾ حکم غایت، یعنی: ﴿حتی یطهرن﴾ کے لیے تاکید بنے گا، نتیجتًا آیت کریمہ کا تقاضا یہ ہوگا کہ انقطاع دم (جس سے عورت حالت حیض سے نکل جاتی ہے) کے بعد وطی مباح ہو۔

نیز آیت کریمہ میں ایک احتمال اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ ﴿فاذا تطهرن﴾ کے معنی "إذا حل لهن أن یتطهرن بالماء أو التیمم" ہوں، جیسا کہ "إذا غابت الشمس فقد أفطر الصائم" کے معنی ہیں: "قد حلّ له الإفطار" اور "من کُسِرَ أو عَرِجَ فقد حلّ علیه الحجّ من قابل" کے معنی ہیں: "فقد جاز له أن یحل" لہٰذا جب یہاں بھی اس معنی کا احتمال ہے، تو غایت کو بھی اس کی حقیقت پر باقی رکھا جائے گا اور حرمت وطی کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

جہاں تک بات ہے ﴿فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره﴾ سے اپنے مذہب کی صحت پر دلیل پکڑنے کی، تو جواب یہ ہے کہ اس آیت میں بھی غایت اپنے حقیقی معنی ہی میں مستعمل ہے اور نکاح زوج ثانی کہ جس سے مراد وطی ہے، طلقاتِ ثلاثہ کی وجہ سے لاحق ہونے والی حرمت کے لیے غایت ہے، بایں طور کہ

زوجِ ثانی کے وطی کرنے سے یہ حرمت ختم ہو جاتی ہے اور زوج ثانی کے طلاق دینے پر موقوف نہیں ہوتی، اس لیے اس سے استدلال کرنا درست نہیں۔

اس تقریر کے بعد حضرات شوافع رحمہم اللہ کے لیے نہ تو اپنے مذہب کی صحت پر دلیل باقی رہتی ہے اور نہ دیگر حضرات کے قول کی نفی پر، جبکہ حضرات حنیفہ رحمہم اللہ دونوں قراءتوں کو دو مختلف حالتوں پر محمول کرتے ہوئے دونوں کو ان کے حقیقی معنی میں استعمال کرتے ہیں، چنانچہ تخفیف والی قراءت کو اکثر مدت پر اور تشدید والی قراءت کو اقل مدت پر محمول کر کے مختلف احکام مستنبط فرماتے ہیں۔(۱)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ آیت کریمہ میں "جواز اِتیان" کو دو امور پر معلق کیا گیا ہے، اول طہارت حسیہ (انقطاع دم) ہے، جس کی طرف ﴿حتی یطہرن﴾ سے اشارہ ہے اور دوم طہارت حکمیہ (غسل) ہے، جس کی طرف ﴿فاذا تطہرن﴾ سے اشارہ ہے۔ قرآن مجید نے اقلِ حیض و اکثرِ حیض کی تعیین وتفصیل کے بغیر علی الاطلاق دونوں طہارتوں کے حصول پر احکام دیئے ہیں، اس لیے قرآن مجید کے اطلاق کو تو صورتِ اطلاق ہی میں رکھیں گے اور جزئیات کی تفصیل کو مجتہد کے سپرد کر دیں گے، چنانچہ جب مجتہد نے اپنے منصبِ تفحص کے تحت معلوم کر لیا کہ دم حیض دس دن سے تجاوز نہیں کرتا، تو اسے اپنے اجتہاد کے ذریعہ (نا کہ نص قرآنی کی وجہ سے) اس جزئی کو مخصوص و مستثنیٰ کرنے کا حق حاصل ہو گیا، اس لیے اسے کسی صورت نص کی مخالفت نہیں کہہ سکتے، البتہ اگر قرآن مجید انقطاع دم علی الأ کثر کی صورت میں غسل کو ضروری قرار دیتا، تب اسے ضرور نص قرآنی کی مخالفت کہا جا سکتا تھا، جبکہ قرآن مجید نے اس خاص چیز کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا، بلکہ مختلف خارجی عادات پر مسئلہ کا فیصلہ اجمالی طور سے کر دیا، نہ اقل و اکثر کی تفصیل کی اور نہ اس پر مسئلہ کی بناء ظاہر کی، مجتہد نے آ کر ان جزئیات کی چھان بین کی اور یہ فیصلہ کیا کہ اگر دم کا انقطاع اکثر مدت پر ہو، تو جواز جماع کا مدار فقط قدرتی وسماوی طہارت پر ہوگا، اس لیے انقطاع دم پر جماع کی اجازت دی اور کم مدت پر انقطاع دم کی صورت میں مدار طہارتِ اختیاریہ پر رکھا اور بغیر غسل جماع کی اجازت نہ دی۔(۲)

---

(۱) أحكام القرآن للجصاص: ۴۲۳/۱

(۲) فيض الباري (بتغيير يسير): ۳۷۲/۱، أنوار الباري: ۳۶۶/۱۰

علامہ ابن رشد مالکی رحمہ اللہ کا اعتراض

علامہ ابن رشد مالکی رحمہ اللہ نے اس تقریر کی تضعیف کی ہے، ان کا کہنا ہے کہ "یطھرن" سے اکثر مدت اور "فاذا تطھرن" سے اقل مدت مراد لینا غایۃ واستیناف میں بے ربطی پیدا کرنے کے مترادف ہے اور یہ ایسا ہے جیسے کوئی کہے: "لاتعط فلاناً درهماً حتیٰ يدخل الدار، فإذا دخل المسجد فأعطه درهماً" (ترجمہ: تم فلاں کو درہم مت دینا، یہاں تک کہ وہ گھر میں داخل ہو جائے، پس جب وہ مسجد میں داخل ہو جائے، تو اسے درہم دے دینا)، اب ظاہر ہے کہ ایسا کلام عرب کے ہاں غیر مستعمل ہے، کیونکہ غایت واستیناف میں بے ربطی بالکل واضح ہے، ایسی ہی بے ربطی ﴿یطھرن﴾ سے اکثر مدت مراد لینے اور ﴿فاذا تطھرن﴾ سے اقل مدت مراد لینے میں ہے، اس لیے ضروری ہے کہ مجتہد کسی ایک معنی (انقطاع دم اور اغتسال) کو متعین کرنے کے بعد دوسرے مقام میں بھی وہی معنی مراد لے، تاکہ غایت واستیناف میں بے ربطی پیدا نہ ہو۔(۱)

ابن رشد مالکی رحمہ اللہ کے اعتراض کا جواب

اس اشکال کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ درحقیقت آیت: ﴿ولا تقربو هن حتی يطهرن﴾ کا معنی: "حتى يطهرن ويتطهرن فإذا تطهرن ويطهرن فاتوهن من حيث أمركم الله" ہے، ان دونوں جملوں میں سے ایک ایک فعل اختصار کے لیے حذف کر دیا گیا ہے، کیونکہ ایک کا ذکر دوسرے کے حذف وتقدیر پر قرینہ ہے۔ جب اصل کلام مع مقدرات کے پیش کر دیا گیا، تو اشکال مذکور بھی رفع ہو گیا، کیونکہ ﴿فاذا تطھرن﴾ کے لیے غایت میں "تطہر" موجود ہے، جس سے بے ربطی کا اشکال ختم ہو جاتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ﴿فاذا تطھرن﴾ کا تعلق غایت سے نہیں ہے، بلکہ صدرِ کلام ﴿ولا تقربوهن﴾ سے ہے، بایں معنی کہ حالت حیض میں عورتوں سے قربت نہ کرو، پھر جب وہ پاک ہو جائیں، تو مقاربت کرو۔ اس کو اصطلاح میں "طرد وعکس" کہتے ہیں۔(۲)

حائضہ اور نفساء کے لیے ترک صلاۃ وصوم کا حکم

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حائضہ کے حق میں علماء اہل سنت کا اجماع ہے کہ حالتِ حیض میں

---

(۱) بداية المجتهد: ۱/ ٥٦٢، فيض الباري: ۱/ ۳۷۳

(۲) فيض الباري: ۱/ ۳۷۳، ۳۷٤، أنوار الباري: ۱۰/ ۳٦۷

عورت پر نماز پڑھنا حرام ہے، خواہ فرض نماز ہو یا نفل اور اس پر بھی اجماع ہے کہ حائضہ سے نماز کی فرضیت ساقط ہے، اس لیے پاک ہونے کے بعد اُن نمازوں کی جو ایام حیض میں ساقط تھیں، قضاء نہیں کرے گی۔

نیز ابوجعفر، ابن جریر طبری رحمہ اللہ کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ انہوں نے اپنی کتاب ''اختلاف الفقہاء'' میں حائضہ کے حق میں تمام نمازوں، تمام روزوں (خواہ فرض روزے ہوں، یا نفل) اور طواف (خواہ فرض طواف ہو، یا نفلی) کی ممانعت پر اجماع نقل کیا ہے۔ امام ترمذی، ابن المنذر، ابن جریر اور دیگر فقہاء کرام رحمہم اللہ نے اس پر بھی اجماع نقل کیا ہے کہ حائضہ پر نمازوں کی قضاء نہیں، البتہ روزوں کی قضاء ہے۔(۱)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حائضہ پر نماز کی قضاء نہیں اور اس میں ائمہ کا کوئی بھی اختلاف نہیں، سوائے خوارج کے (۲)، کیونکہ وہ قضاء صوم کی طرح قضاء صلوۃ کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں (۳)، چنانچہ درج ذیل روایت سے بھی خوارج کے مسلک کا پتہ چلتا ہے:

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ ان سے ایک صحابیہ معاذہ رضی اللہ عنہا نے پوچھا کہ کیا وجہ ہے کہ حائضہ روزوں کی قضاء تو کرتی ہے، مگر نمازوں کی قضاء اس پر نہیں؟ تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواباً ارشاد فرمایا: ''أحرورية أنت؟'' (ترجمہ: کیا تم خارجیہ ہو؟) تو انہوں نے فرمایا کہ نہیں، میں خارجیہ نہیں، تو ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ ہمیں عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں صرف روزوں کی قضاء کا حکم دیا جاتا تھا، نمازوں کی قضاء کا حکم نہیں دیا جاتا تھا (۴)۔ (اس لیے روزوں کی قضاء ہوگی اور نمازوں کی قضاء

(۱) عمدة القاري: ٤٤٦/٣، المجموع شرح المهذب: ٣٥١/٢، معارف السنن: ٥٠٢/١

(۲) عمدة القاري: ٤٤٦/٣

(۳) المغني لابن قدامة: ١٨٨/١، عمدة القاري: ٤٤٦/٣، معارف السنن: ٥٠٢/١

(٤) صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب لاتقضي الحائض الصلاة، رقم الحديث: ٣٢١، وصحيح مسلم، كتاب الحيض، باب وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، رقم الحديث: ٧٦١-٧٦٣، وسنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في الحائض لاتقضي الصلاة، رقم الحديث: ٢٦٢، ٢٦٣، وجامع الترمذي، كتاب الطهارة، باب ماجاء في الحائض أنها لا تقضي الصلاة، رقم الحديث: ١٣٠، جامع الأصول، الكتاب الأول، الباب السابع في الحيض، الفصل الأول، النوع الرابع في حكم الصلاة والصوم الخ، رقم الحديث: ٥٤٠٥، ٣٥٦/٧

نہیں ہوگی) حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے خارجیہ ہونے سے متعلق اس لیے پوچھا تھا، کیونکہ خوارج کا کہنا ہے کہ حائضہ پر نمازوں کی قضاء بھی ہے۔(۱)

ترک صلاۃ وصوم کی وجہ

ترک صلوٰۃ کا حکم اس وجہ سے ہے کہ نماز کی صحت کے لیے طہارت شرط ہے، جبکہ حالت حیض طہارت کے منافی ہے اور اسی وجہ سے ترک صلوٰۃ کے حکم کو معقول المعنی قرار دیا گیا ہے، البتہ روزے کے لیے طہارت شرط نہیں ہے، مگر پھر بھی ترک صوم کا حکم ہے، تو اس حکم کو غیر معقول المعنی ہونے کی وجہ سے امر تعبدی اور غیر مدرک بالقیاس قرار دیا گیا ہے۔(۲)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ نماز کے لیے طہارت کا شرط ہونا، اسی طرح حج کے بعض مناسک کے لیے طہارت کا واجب ہونا اور بعض کے لیے سنت ہونا تو سب کے ہاں مسلّم ہے، جیسا کہ ستر عورت ہے کہ خارج میں اور اکثر اوقات واحوال میں بھی فرض ہے، مگر نماز اور واجبات حج میں بھی اسے بطور خاص شرط کے درجہ میں رکھا گیا ہے، لیکن مجھ پر یہ امر واضح ہوا ہے کہ طہارت روزے کے لیے بھی ضروری ہے، بلکہ سب عبادات میں اس کی رعایت ہے، طہارت میں کمی کوتاہی ہونے سے اصل عبادت میں کمی واقع ہوتی ہے، چنانچہ اسی کی طرف جنبی شخص کے بارے میں حدیث: "لاصوم لہ" (ترجمہ: اس (جنبی) کا روزہ نہیں ہوتا) اور پچھنے لگوانے والے اور لگانے والے کے لیے حدیث: "أفطر الحاجم والمحجوم" (ترجمہ: پچھنے لگانے والے کا اور لگوانے والے کا روزہ نہیں ہوتا) میں اشارہ ملتا ہے، کیونکہ جنبی، حاجم اور محجوم کا روزہ فی نفسہ صحیح ہوتا ہے، مگر جنابت اور فعل حجامت کی وجہ سے یقیناً ثواب میں کمی واقع ہوتی ہے، جسے حدیث میں افطار صوم سے تعبیر کیا گیا۔

اس کی مثال ایسی ہے، جیسے غیبت کو افطار صوم قرار دیا گیا ہے، کیونکہ غیبت روزے کے لیے افطار معنوی، یعنی: معناً اکل لحم ہے، اگرچہ حسًا نہیں، جس کی وجہ سے ثواب میں کمی واقع ہوتی ہے اور اسی کو افطار صوم

(۱) عمدة القاري: ۳/۴۴۶، المغني لابن قدامة: ۱/۱۸۸

(۲) المجموع شرح المهذب: ۲/۳۴۵، فتح الباري: ۲/۵۳۴، عمدة القاري: ۳/۳۹۹، معارف السنن: ۱/۵۰۴،۵۰۵

سے تعبیر کیا گیا ہے۔

غرض جس طرح روزے میں غیبت کرنے کی وجہ سے معنوی طور پر کمی آجاتی ہے، اگرچہ فقہی اعتبار سے نہیں آتی، اسی طرح میرے نزدیک عدم طہارت سے معنوی وباطنی نقص ہر عبادت میں آجاتا ہے اور ساری ہی عبادتوں کا کمال طہارت کا مقتضی ہے، لہٰذا جس طرح حدث نماز کے منافی ہے، صوم کے بھی منافی ہے، یہ الگ بات ہے کہ منافات کی نوعیت جدا جدا ہے۔(۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی تحقیق مذکور کی تائید ملک العلماء علامہ کاسانی صاحب بدائع سے بھی ملتی ہے، کیونکہ انہوں نے لکھا ہے کہ جنبی کا روزہ صحیح اور حیض ونفاس والی کا غیر صحیح اس لیے ہے کہ حیض ونفاس کی حالت، حدث سے زیادہ اشد واغلظ ہے۔(۲)

اس سے تائید بایں معنی ہے کہ عدم طہارت کے مراتب پر بھی نظر ہونی چاہیے، مثلاً: ایک عدم طہارت حدثِ اصغر ہے کہ نماز تو نہیں پڑھ سکتے، مگر قرآن مجید (زبانی) پڑھ سکتے ہیں اور مسجد میں بھی داخل ہو سکتے ہیں۔ دوم حدث اکبر (جنابت) ہے کہ تلاوت بھی نہیں کر سکتے، نہ مسجد میں جا سکتے ہیں، مگر روزہ رکھ سکتے ہیں۔ سوم عدم طہارت حالت حیض ونفاس کی ہے، جو جنابت سے بھی بڑھ کر ہے کہ اس میں روزہ بھی درست نہیں۔(۳)

قضاء صوم وعدم قضاء صلاۃ کی تعلیل میں فقہاء کا اختلاف

حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ کا قضاء صوم وعدم قضاء صلوۃ کی علت میں اختلاف ہے۔ امام الحرمین شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ہم اس فرق کی وجہ نہیں جانتے کہ صرف قضاء صوم کا حکم کیوں ہے، البتہ چونکہ شریعت کا حکم ہے، اس لیے اس کا اتباع بغیر ادراک فرق بھی ضروری ہے۔

اسی طرح کا قول ابوالزناد رحمہ اللہ سے بھی مروی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"إن السنن ووجوه الحق لتأتي كثيرا على خلاف الرأي فمايجد المسلمون بُداً من اتباعها، من ذلك: الحائض تقضي الصوم دون الصلوة".

---

(۱) فيض الباري: ۳۷۸/۱، أنوار الباري: ۳۹۹/۱۰

(۲) بدائع الصنائع: ۳۰۳/۱

(۳) أنوار الباري: ۳۹۹/۱۰

یعنی: ''بہت سے شرعی احکام خلاف رائے بھی ہوتے ہیں، ان پر عمل کے سوا مسلمانوں کے پاس کوئی چارۂ کار نہیں، انہی میں سے ایک حکم حائضہ کا روزوں کی قضاء کرنا اور نمازوں کی قضاء نہ کرنا ہے۔''

امام نووی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام الحرمین اور ابوالزناد رحمہما اللہ کا ذکر کردہ قول درحقیقت قضاء صوم اور عدم قضاء صلوٰۃ میں فرق نہ کر سکنے کا اعتراف ہے۔(۱)

صاحب بدائع علامہ کاسانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ شرعاً تنگی ومشقت اٹھادی گئی ہے، کیونکہ اول تو عورتیں خود ہی ضعیف الخلقت اور کمزور ہوتی ہیں، پھر دم حیض ونفاس کے جاری ہونے کی حالت میں مزید ضعف پیدا ہو جاتا ہے، ایسے میں اگر روزوں کی بھی مکلف ہوتیں، تو ان پر دوہری مشقت آپڑتی، اس لیے عورتوں کو حالت حیض میں اس فریضہ کی ادائیگی سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہے، برخلاف جنبی کے کہ اس کو روزہ رکھنے میں کوئی تنگی ومشقت نہیں ہوتی، اس لیے جنبی پر دونوں (نماز اور روزہ) کی قضاء لازم ہوتی ہے، جبکہ حائضہ اور نفساء نمازوں کی قضاء نہیں کرتیں، کیونکہ نمازوں کی کثرت کی وجہ سے ان کی قضاء میں حرج ہے اور حرج شرعاً مدفوع ہے اور چونکہ سال بھر میں تین دن یا دس دن کے روزوں کی قضاء میں کوئی حرج نہیں، اس لیے روزوں کی قضاء لازم ہوگی۔

دوسری وجہ صاحب بدائع نے بھی یہی ذکر فرمائی کہ نص غیر معقول المعنی ہے، لہٰذا روزوں کی قضاء خلاف قیاس لازم ہوگی۔(۲)

امام نووی اور علامہ عینی رحمہما اللہ نے فرمایا کہ نمازیں چونکہ زیادہ قضاء ہوتی ہیں اور قضاء میں دشواری بھی بہت ہے، اس لیے معاف ہوئیں، جب کہ روزے سال بھر میں چند ہی قضاء ہوتے ہیں، اس لیے ان کی قضاء کا حکم ہوا، کیونکہ ان کی قضاء میں دشواری نہیں۔(۳)

امام نووی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس فرق کی جو تعلیل ہم نے ذکر کی ہے، وہ بہت موزوں اور مناسب

---

(۱) المجموع شرح المهذب: ۲/۳٤٥، معارف السنن: ۱/۵۰۳

(۲) بدائع الصنائع: ۱/۳۰۳

(۳) المجموع شرح المهذب: ۲/۳۵۱، عمدة القاري: ۳/٤٤٦

ہے، اس لیے اسی پر اعتماد ہونا چاہئے، آگے فرماتے ہیں کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے نماز کی فرضیت کے ساقط ہونے پر ایک اور دلیل سے استدلال کیا ہے، چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہر مکلف شخص کو اس کے حسب حال (سفر ہو، یا مرض ہو) نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے، جبکہ حائضہ مکلف ہونے کے باوجود نماز پڑھنے پر مامور نہیں، جس سے معلوم ہو کہ اس پر نماز فرض ہی نہیں۔

نیز نماز کی طرح نماز جنازہ، سجدۂ تلاوت وشکر بھی حائضہ ونفساء کے حق میں ممنوع وحرام ہیں، کیونکہ ان سب کے لیے طہارت بطور شرط بیان کی گئی ہے۔(۱)

البتہ مستحب یہ ہے کہ ہر نماز کے وقت وضو کر کے نماز کی جگہ میں نماز پڑھنے کی مقدار بیٹھ کر تسبیح وتحمید کرے، تاکہ عبادت کی عادت باقی رہے۔(۲)

تلاوتِ قرآن پاک کا حکم

حائضہ اور نفساء کے حق میں تلاوت قرآن پاک ممنوع اور حرام ہے، اگر چہ ایک آیت سے بھی کم ہو۔ صاحب ہدایہ، قاضی خان اور امام کرخی رحمہم اللہ نے اسی قول کو صحیح قرار دیا ہے، جب کہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ بقصدِ تلاوت آیت سے کم مباح ہے اور اس قول کو صاحب خلاصہ امام طاہر بن عبد الرشید رحمہ اللہ نے صحیح قرار دیا ہے۔(۳)

امام طحاوی رحمہ اللہ کے کلام کی توجیہات

صاحب محیط علامہ برہان الدین محمود بن احمد رحمہ اللہ نے امام طحاوی رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ لکھی ہے کہ آیت سے کم میں نظم ومعنی دونوں کے لحاظ سے کمی ہے، اسی لیے اس سے نماز بھی درست نہیں ہوتی اور عام محاورات میں بھی ایسے جملے زبان پر جاری ہوتے ہیں، لہٰذا اس میں قرآن نہ ہونے کا شبہ واقع ہوگیا، اس لیے

---

(۱) شرح المهذب: ۲/ ۳۵۲، ۳۵۳

(۲) البحر الرائق: ۱/ ۳۳۶، رسائل ابن عابدين، الرسالة الرابعة: ۱۱۰، عمدة القاري: ۳/ ٤٤٧

(۳) رسائل ابن عابدين: ۱۱۰، الفتاوى الهندية: ۱/ ٤۳، البحر الرائق: ۱/ ۳٤٥، ۳٤٦، معارف السنن: ۱/ ٥۰۸، خلاصه الفتاوى، كتاب الصلاة، الفصل الحادي عشر في القراءة: ۱/ ۹۳، مكتبة رشيديه

ایک آیت سے کم کی تلاوت کرسکتی ہے۔(۱)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ غالباً آیت سے کم کا جواز اس لیے ہے کہ کلام خداوندی کا اعجازی پہلو آیت کے اندر ظاہر ہوتا ہے، خواہ وہ چھوٹی سے چھوٹی آیت ہی کیوں نہ ہو اور اسی لئے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نماز کا فرض اس سے ادا ہو جاتا ہے، لہٰذا ایک آیت سے کم کا جواز اس کے ''معجزہ'' یعنی: اعجازی کلام نہ ہونے کے سبب سے ہے۔(۲)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ، امام طحاوی رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس پر متنبہ فرمایا ہے کہ آیت سے کم اور مفردات قران نہ تو قران ہیں اور نہ ہی قران کے حکم میں ہیں، لہٰذا حالت جنابت، حالت حیض ونفاس میں اس کا پڑھنا اور چھونا جائز ہے۔ یقیناً امام طحاوی رحمہ اللہ اگر اس طرف راہنمائی نہ کرتے، تو ہم ورطۂ حیرت ہی میں رہتے کہ آیت سے کم قران ہے یا نہیں؟ کیونکہ سطحی لحاظ سے ذہن اسی طرف جاتا ہے کہ ان دو گتوں کے درمیان موجود ہر ہر لفظ قرآن ہے۔

البتہ آیت سے کم کو ''إنه من القرآن'' (یہ قران میں سے ہے) یا ''جزء من القرآن'' (قرآن کا جز ہے) کہا جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اعجاز قرانی کا تحقق کامل آیت کی صورت میں ہوگا اور جب تک کلمات ایک کامل آیت نہیں ہوں گے، تو یہ معجز بھی نہیں ہوں گے، اس لیے کلماتِ مفردہ وغیرہ کو ''من کلام اللّٰه'' (یہ اللہ کے کلام میں سے ہیں) تو کہا جائے گا، مگر عین کلام اللہ نہیں کہا جائے گا اور یوں اس کا درجہ عین قرآن کے درجے سے کم ہوگا۔(۳)

ذکر کردہ تفصیل اس وقت ہے جب بقصدِ قرآن پڑھا جائے، اگر بقصدِ ثناء، یا بقصدِ افتتاح پڑھا، تو صحیح روایت کے موافق یہ ممنوع نہیں، چنانچہ اس پر اتفاق ہے کہ تسمیہ کو بقصدِ افتتاح پڑھنا ممنوع نہیں، اسی طرح فاتحہ کو بطورِ دعا پڑھنے میں، یا دیگر آیاتِ قرآنیہ جن میں دعا والے معنی پائے جاتے ہیں، کے پڑھنے میں کوئی حرج

(۱) المحيط البرهاني في الفقه النعماني: ۱/۲۹۸، دار الكتب العلمية

(۲) فيض الباري: ۱/۳۷۹، أنوار الباري: ۱/٤٠٥

(۳) فيض الباري: ۱/۳۷۹

نہیں، مگر ہندوانی رحمہ اللہ نے اس کی تردید کی ہے۔

یہ تردید مثل فاتحہ میں تو واضح ہے، کیونکہ اباحت غیر قرآن ہونے میں ہے، جبکہ فاتحہ کا قرآن ہونا حقیقتاً بھی ہے اور حکماً بھی، لفظاً بھی ہے اور معناً بھی، کیونکہ یہ کلام معجز ہے، بایں معنی کہ اس سے چیلنج بھی کیا جاسکتا ہے اور اس کا مثل پیش کرنے سے سب کا عجز بھی یقینی ہے، اس لیے قصد مجرد سے اس کی قرآنیت کو ختم نہیں کیا جاسکتا، برخلاف ''الحمدللہ'' کے کہ اسے بقصدِ ثناء پڑھنا جائز ہے، کیونکہ اس میں خصوصیت قرآنی غیر لازم ہے اور فاتحہ میں لازم وقطعی ہے(۱)، چنانچہ دوران گفتگو زبان پر جاری ہونے والی چھوٹی چھوٹی آیات، جیسے ﴿ثـم نظر﴾ اور ﴿ولم یولد﴾ وغیرہ کا پڑھنا ممنوع نہیں۔(۲)

ذکر واذکار کا حکم

جہاں تک تعلق ہے ذکر واذکار کا، تو حائضہ، نفساء اور جنبی کے لیے ان کا پڑھنا مطلقاً جائز ہے اور اسی میں دعائے قنوت بھی داخل ہے، اگرچہ امام محمد رحمہ اللہ سے اس کی کراہت کا قول منقول ہے، کیونکہ اس میں قرآن ہونے کا شبہ ہے، مگر چونکہ دعائے قنوت کے قرآن نہ ہونے پر اجماع قطعی ہو چکا ہے، اس لیے اس شبہ کا کوئی اعتبار نہیں۔(۳)

مس مصحف کا حکم

حائضہ اور نفساء کے لیے قرآن کریم کا چھونا ممنوع وحرام ہے، البتہ قرآن کریم کے سوا دوسری کتب، جیسے: کتب تفسیر، حدیث، فقہ، متفرق اوراق اور الواح ودراہم وغیرہ میں جہاں آیت لکھی ہوئی ہے، وہاں ہاتھ لگانا جائز نہیں، اس کے علاوہ دوسرے حصہ کو چھونا جائز ہے۔

نیز وہ غلاف جو قرآن کریم سے جدا ہے، اس کے ذریعہ یا دوسرے کپڑے کے ذریعہ قرآن کریم کو اٹھانا اور ہاتھ لگانا جائز ہے، البتہ اگر کپڑا پہنا ہوا ہے، جیسے: دوپٹہ، قمیص وغیرہ، تو اس کے ذریعہ ہاتھ لگانا اور

---

(۱) البحر الرائق: ۱/۳٤٦، معارف السنن: ۱/۵۰۹

(۲) البحر الرائق: ۱/۳٤٦

(۳) البحر الرائق: ۱/۳٤٦، ۳٤۷، معارف السنن: ۱/۵۰۹

قرآن کریم پکڑنا جائز نہیں ہے۔

وہ چیزیں جن میں اذکار وادعیہ لکھی ہوئی ہیں، ان کو چھونا بھی جائز ہے، البتہ بہتر اور مستحب ان میں اور کتب تفسیر وحدیث وفقہ میں یہ ہے کہ بلا وضو نہ چھوئے۔(۱)

دخول مسجد کا حکم

حائضہ اور نفساء کے لیے مسجد میں داخل ہونا ممنوع اور حرام ہے، خواہ گزرنے کے ارادے سے ہو، یا ٹھہرنے کے ارادے سے، البتہ ضرورت کے وقت جائز ہے، جیسے: کسی درندے، یا چور، یا سردی، یا پیاس کے خوف سے، لیکن اولیٰ اور بہتر اس صورت میں یہ ہے کہ تیمم کر کے داخل ہو۔(۲)

طواف کا حکم

حائضہ اور نفساء کے لیے طواف کرنا حرام اور ممنوع ہے، لیکن اگر کرلیا، تو صحیح تو ہو جائے گا، مگر گنہگار ہوگی اور کفارہ بھی لازم ہوگا، لہٰذا طوافِ زیارت کی صورت میں بدنہ واجب ہوگا اور دوسرے طوافوں میں دم واجب ہوگا۔(۳)

((فاذاتطهرن فاتوهن من حيث امركم الله))

(ترجمہ مع تشریح یسیر) ”پھر جب وہ (عورتیں) اچھی طرح پاک ہو جائیں (کہ ناپاکی کا شک وشبہ نہ رہے) تو ان کے پاس آؤ جاؤ (یعنی: ان سے صحبت کرو) جس جگہ سے تم کو خدا تعالیٰ نے اجازت دی ہے (یعنی: آگے سے)۔“(۴)

امر اتیان، امر اباحت ہے، جو کہ جماع اور صحبت سے کنایہ ہے اور لفظ مـن، ”فِـي“ کے معنی میں ہے، جیسا کہ آیت: ﴿اروني ماذا خلقوا من الارض﴾ أي: في الأرض اور آیت کریمہ: ﴿واذا نودی للصلوٰة

---

(۱) البحر الرائق: ۱/۳٤۸، ۳۵۰

(۲) رسائل ابن عابدين، ص: ۱۱۳

(۳) رسائل ابن عابدين، ص: ۱۱۳، الفتاوى الهندية: ۱/٤۳

(٤) بيان القرآن للتهانوي: ۱/۱٤٦

من يوم الجمعة﴾ أي: في يوم الجمعة، میں من، "في" کے معنی میں ہے۔

أصم رحمہ اللہ نے اس جز کے معنی یوں بیان فرمائے ہیں کہ تم ان عورتوں کے پاس ایسی حالت میں آؤ، جیسی حالت میں تمہیں آنے کا حکم ہے، یعنی: نہ تو تم روزہ کی حالت میں ہو، نہ احرام باندھے ہوئے ہو اور نہ معتکف ہو۔ (کیونکہ ان حالتوں میں جماع ناجائز ہے)

ابن عباس رضی اللہ عنہما، ابورزین اور امام ضحاک رحمہما اللہ نے فرمایا: "مِن قِبَل الطهر، لامن قبل الحيض" کہ ان سے طہر میں صحبت کرو، نا کہ حالت حیض میں۔

محمد بن الحنفیہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ معنی یہ ہیں کہ حلال طریقہ سے آؤ، نا کہ زنا کے طریقہ سے۔ (۱)

چند سطور قبل یہ بات گزر چکی ہے کہ "فاتوهن" امر اباحت ہے اور جماع، یعنی: إتیان فی القبل سے کنایہ ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو موضع حرث قرار دے کر انہیں کھیتی کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ جس طرح کھیتی تخم ڈالنے کے بعد غلہ کی پیداوار کا مرکز ہے، ایسے ہی عورتیں بھی نطفہ ٹھہرنے کے بعد اولاد کی پیدائش کا مرکز ہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿نساء كم حرث لكم﴾ کہ "تمہاری بیویاں تمہارے لئے بمنزلہ کھیتی کے ہیں" اور چونکہ اولاد کی پیدائش فرج ہی کے راستے سے ممکن ہے، اس لیے "إتیان فی القبل" ہی متعین ہے اور "إتیان فی الدبر" حرام ہے۔ (۲)

إتيان المرأة في الدبر

عورتوں سے دبر میں وطی کرنے کے سلسلے میں حضرات حنفیہ، حنابلہ اور جمہور اہل سنت رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ فعل بد حرام ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ سے اس مسئلہ میں دونوں قول منقول ہیں، ابتداءً امام شافعی رحمہ اللہ جواز کے قائل تھے، چنانچہ ابن عبدالحکم رحمہ اللہ، امام شافعی رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں: "لم يصح عن رسول الله صلى الله

(۱) أحكام القرآن للقرطبي: ۹۰/۳، ۹۱، التفسير المظهري: ۲۸۰/۱، تفسير ابن كثير: ۵۲۳/۱، أحكام القرآن للجصاص: ۴۲۵/۱، التبيان في إعراب القرآن: ۱۸۷/۱

(۲) أحكام القرآن للقرطبي: ۹۳/۳، أحكام القرآن للجصاص: ۴۲۵/۱، روح المعاني: ۷۰۷/۱، دار إحياء التراث العربي التفسير المظهري: ۲۸۰/۱

علیه وسلم في تحريمه و لافي تحليله شيء، والقياس أنه حلال." یعنی: ''آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس(إتيان المرأة في الدبر) کی حلت، یا حرمت کے حوالے سے کوئی بات صحت کے ساتھ منقول نہیں، اور قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ فعل حلال ہو۔'' کیونکہ امام شافعی رحمہ اللہ "إتيان المرأة في الدبر" کو"وطي في الساقين" پر قیاس کرتے تھے۔

امام حاکم رحمہ اللہ نے ابن عبدالحکم رحمہ اللہ سے امام شافعی اور امام محمد رحمہما اللہ کے درمیان اسی مسئلہ میں ہونے والا مناظرہ بھی نقل کیا ہے، جس میں ابن عبدالحکم رحمہ اللہ کے بیان کے مطابق امام شافعی رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ کے مستدل ﴿نساء كم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم﴾ کہ موضع حرث صرف فرج ہے، کے جواب میں فرمایا کہ پھر تو فقط فرج پر ہی اکتفاء ہونا چاہئے، کیا"وطي في ساقيها" یا"يدها" میں "حرث" ہے؟ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے پوچھا کہ کیا یہ فعل بھی حرام ہے؟ (کیونکہ موضع حرث یہاں بھی موجود نہیں) تو امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ نہیں، تو امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: "فكيف تحتج بما لا تقول به؟" ''پھر آپ ایسی بات سے استدلال کیسے کر رہے ہیں، جس کے آپ خود قائل نہیں؟''(۱)

ابن عبدالحکم رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کی حجت کو تو مکمل ذکر کیا، مگر امام محمد رحمہ اللہ کی حجت میں تساہل سے کام لیا ہے، وگرنہ ایک امام اور مجتہد کا مقام اس سے کہیں بلند ہے کہ وہ ایک کمزور قیاس کا جواب نہ دے سکے، کیونکہ بات بالکل واضح ہے کہ عرف میں غیر فرج اور دبر میں ''امناء'' (منی خارج کرنے) کو جماع اور وطی سمجھا ہی نہیں جاتا، اس لیے غیر فرج اور دبر سے تو آیت کریمہ میں تعرض ہی نہیں، بلکہ آیت میں تو فرج اور دبر میں سے غیر موضع حرث کی حرمت کو بیان کیا گیا ہے، جس کے بعد موضع حرث، یعنی: ''قُبل'' خود بخود متعین ہو جاتی ہے۔(۲)

نیز"وطي في الدبر" خواہ مرد کے ساتھ ہو، یا عورت کے ساتھ، چونکہ اس کی اباحت کی چنداں

---

(۱) التفسير المظهري: ۱/ ۲۸۰، ۲۸۱، أحكام القرآن للجصاص: ۱/ ٤٢٦، أحكام القرآن للتهانوي: ۱/ ٤٢١، روح المعاني: ۱/ ۷۰۸، تفسير ابن كثير: ۱/ ٥٣٤

(۲) روح المعاني: ۱/ ۷۰۸، أحكام القرآن للتهانوي: ۱/ ٤٢١، ٤٢٢

ضرورت نہیں تھی، اس لیے علتِ استقذار کی بناء پر دونوں حرام ہیں اور ''وطی فی القبل'' کی اباحت افزائش نسل کے پیش نظر ضروری تھی، اس لیے یہ حلال ہے (سوائے حالت حیض اور نفاس کے)، جبکہ "وطي في الساقين أو الفخذين" میں علتِ استقذار ہی نہیں، اس لیے یہ حرام بھی نہیں۔ (۱)

ابونصر الصباغ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام ربیع رحمہ اللہ حلفاً فرمایا کرتے تھے کہ: "لقد كذب – يعني: ابن عبدالحكم – على الشافعي في ذلك، فإن الشافعي نص على تحريمه في ستة كتب من كتبه." (ترجمہ) ''تحقیق ابن عبدالحکم نے امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف جھوٹی نسبت کی ہے، کیونکہ خود امام شافعی رحمہ اللہ سے ان کی کتابوں میں سے چھ کتابوں میں اس کی حرمت پر نص موجود ہے''۔ (۲) لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام ربیع رحمہ اللہ کے اس فیصلہ کو غلط قرار دیا ہے، اس لیے کہ ابن عبدالحکم، امام شافعی رحمہ اللہ سے اس نقل میں متفرد نہیں، بلکہ ان کے بھائی نے ان کی متابعت کی ہے۔

لہٰذا تحقیق سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ سے دونوں قول منقول ہیں، دوسرا قول جس کی طرف انہوں نے رجوع کیا اور جمہور کی موافقت کی، وہ تحریم کا قول ہے۔ (۳)

اسی طرح امام مالک رحمہ اللہ سے امام حاکم، خطیب بغدادی اور دارقطنی رحمہم اللہ نے مختلف طرق سے ایسی روایات نقل کی ہیں، جن میں امام مالک رحمہ اللہ سے قول جواز مذکور ہے، مگر ابن کثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان روایات کی اسناد میں ضعفِ شدید ہے، جبکہ دوسری طرف خود امام مالک رحمہ اللہ سے جمہور کی موافقت میں اور ان (امام مالک رحمہ اللہ) کی طرف جواز کا قول منسوب کرنے والوں کی تکذیب بھی منقول ہے، چنانچہ معمر بن عیسیٰ رحمہ اللہ امام مالک رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ "إن ذلك حرام" یعنی: ''ایسا کرنا حرام ہے''۔

اسی طرح ابوبکر بن زیاد نیشاپوری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مجھ سے اسماعیل بن حسین رحمہ اللہ نے اور ان سے اسرائیل بن روح رحمہ اللہ نے یہ بات بیان کی کہ میں (اسرائیل بن روح) نے امام مالک رحمہ اللہ سے پوچھا کہ آپ "إتيان النساء في أدبارهن" کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ تو انہوں نے جواباً فرمایا: "ما أنتم

---

(۱) التفسير المظهري: ۱/۲۸۱

(۲) تفسير ابن كثير: ۱/۵۳٤

(۳) التفسير المظهري: ۱/۲۸۱، أحكام القرآن للتهانوي: ۱/٤۲۲

لاقوم عرب، هل يكون الحرث إلا موضع الزرع؟ لا تعدوا الفرج". (ترجمہ) ''تم تو خالص عربی لوگ ہو، (بھلا بتاؤ تو) کیا کھیتی کی جگہ، دانہ بوئے جانے والی جگہ کے علاوہ بھی ہوتی ہے؟ (یعنی: ہرگز نہیں ہوتی) پس فرج سے تجاوز مت کیا کرو''۔ اسرائیل بن روح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ آپ جواز کے قائل ہیں، تو فرمایا کہ: "يكذبون علي، يكذبون علي" ''یہ لوگ مجھ پر جھوٹ بولتے ہیں، یہ لوگ مجھ پر جھوٹ بولتے ہیں''۔

علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: "فهذا هو الثابت عنه". یعنی: یہی امام مالک رحمہ اللہ سے ٹھیک طرح سے ثابت ہے۔ (۱)

''إتیان فی الدبر'' کی حرمت پر بہت سے احادیث بھی مروی ہیں، علامہ ابن قیم جوزی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان روایات اور احادیث کو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک بڑی جماعت نے روایت کیا ہے، جس میں حضرت عمر بن الخطاب، علی بن ابی طالب، خزیمہ بن ثابت، ابو ہریرہ، ابن عباس، عبداللہ بن عمر، ابن مسعود، عقبہ بن عامر، براء بن عازب، طلق بن علی، ابوذر اور جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہم شامل ہیں۔

قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ ان تمام روایات کو اور ان پر جو کلام ہے، اس کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ اگر چہ یہ روایات ضعیف ہیں، مگر بعض سے بعض کو جو تقویت حاصل ہو رہی ہے، اس سے علم قطعی حاصل ہو جاتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس امر میں ممانعت وارد ہوئی ہے، اس طور پر کہ اس کو رد کرنے والی کوئی چیز نہیں، لہٰذا اسی حرمت کے قول کو اختیار کرنا واجب ہے، واللہ أعلم۔ (۲)

جو حضرات جواز کے قائل ہیں، وہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس صحیح روایت سے استدلال کرتے ہیں، جو ان سے مختلف طرق سے مروی ہے کہ آیت ﴿نساء کم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم﴾ عورتوں سے دبر میں جماع کرنے کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔

اسی طرح ''المعجم الکبیر'' میں سند جید کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آیت (مذکورہ) جماع

---

(۱) تفسير ابن كثير: ۱/۵۳۳، ۵۳٤، أحكام القرآن للتهانوي: ۱/٤۲۳

(۲) التفسير المظهري: ۱/۲۸۱-۲۸۳، أحكام القرآن للقرطبي: ۳/۹۵، حاشية تفسير ابن كثير: ۱/۵۳۳

فی الدبر کے لیے بطور رخصت نازل ہوئی ہے۔(۱)

قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کا وہم ہے اور انہوں نے آیت کی صحیح تاویل کرنے میں غلطی کی ہے، کیونکہ اگر سبب نزول اسی کو قرار دیا جائے، تو پھر حکم آیت اور واقعہ یا سبب نزول میں مطابقت نہیں رہتی، اس لیے کہ حکم آیت موضع حرث، یعنی: قبل کے راستے میں آنا ہے، نا کہ دبر میں، کیونکہ دبر میں موضع حرث نہیں، لہٰذا آیت کریمہ کسی طرح بھی اباحتِ "إتيان في الدبر" کے لیے حجت نہیں بن سکتی۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ وہم اور غلطی ابن عمر رضی اللہ عنہما کی نہیں، بلکہ ان سے روایت کرنے والے حضرت نافع رحمہ اللہ کی غلطی اور ان کا وہم ہے، وجہ یہ ہے کہ جب عبداللہ بن حسن رحمہ اللہ نے سالم بن عبداللہ رحمہ اللہ سے پوچھا کہ یہ حدیث کیسی ہے جو ہم سے نافع رحمہ اللہ، ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کر کے بیان کرتے ہیں کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما دبر میں جماع کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے؟ تو سالم بن عبداللہ رحمہ اللہ نے فرمایا: "كذب العبد وأخطأ، إنما قال عبدالله: يؤتون في فروجهن من أدبارهن" کہ "غلام سے (سمجھنے میں) غلطی ہوئی ہے، کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے تو درحقیقت یہ فرمایا تھا کہ عورتوں کی فرج میں پیچھے کی طرف سے بھی آ کر جماع کر سکتے ہیں"۔ (جس کے سمجھنے میں حضرت نافع رحمہ اللہ سے غلطی ہوئی۔)

مگر قاضی صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت سالم رحمہ اللہ کی یہ بات درست معلوم نہیں ہوتی، کیونکہ حضرت نافع رحمہ اللہ اس میں متفرد نہیں، بلکہ ان کے علاوہ دیگر حضرات نے بھی ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اس حدیث کو روایت کیا ہے، كذا ذكره الشيخ ابن الحجر رحمه الله، لہٰذا صحیح یہی ہے کہ یہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کا وہم ہے، چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ: "إن ابن عمر -والله يغفر له- قد أوهم" "تحقیق ابن عمر رضی اللہ عنہما کو وہم ہوا ہے، اللہ ان کی مغفرت فرمائے۔"(۲)

---

(۱) تفسير الطبري: ٤/٤،٤، رقم الحديث: ٤٣٢٥، المعجم الأوسط للطبراني: ٤/١٤٤، ١٤٥، رقم الحديث: ٣٨٢٧، صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب: ((نساء كم حرث لكم فاتوا حرثكم انّى شئتم))، رقم الحديث: ٤٥٢٦ واضح رہے کہ تفسیر طبری میں یہ روایت "نزلت في إتيان النساء في أدبارهن" کے الفاظ کے ساتھ مروی ہے، مگر بخاری شریف میں فقط "أنزلت في كذا وكذا" کے الفاظ ہیں جو دبر میں جماع کرنے کے جواز میں صریح نہیں ہیں۔

(۲) سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب في جامع النكاح، رقم الحديث: ٢١٦٤

ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ آیت کے نزول کا سبب درحقیقت یہ ہے کہ انصار مدینہ جو اَب تک مشرک تھے اور یہود اہل کتاب ایک ہی جگہ اور قریب قریب رہتے تھے، انصار، یہود اہل کتاب کو خود پر علم کی وجہ فضیلت دیتے تھے اور بہت سے امور میں ان کی پیروی کرتے تھے، جماع کے حوالے سے یہود کا طریقہ کار یہ تھا کہ وہ اپنی عورتوں سے ایک طرف سے جماع کرتے تھے، چنانچہ انصار نے بھی اسی طریقہ کو اختیار کرلیا، جبکہ قریش جماع میں مختلف انداز اختیار کرتے تھے، جب مہاجرین کی مدینہ طیبہ آمد شروع ہوئی اور انصار کی عورتوں سے انہوں نے شادیاں کیں، تو اپنے مختلف انداز اور طریقوں سے جماع کرنے لگے، جسے انصار کی عورتوں نے ناپسند کیا اور اطاعتِ زوج سے انکار کرنے لگیں، جب یہ خبر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی، تو اس موقعہ پر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی۔

اسی طرح مسند احمد اور ترمذی (۱) میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! میں ہلاک ہوگیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تمہیں کس چیز نے ہلاکت میں ڈال دیا؟ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ: "حولت رحلي الليلة" (میں نے رات کجاوہ الٹ دیا)، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب نہ دیا، یہاں تک کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے یہ آیت کریمہ نازل فرمادی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "أقبل و أدبر واتق الدبر والحيضة" کہ "چاہے سامنے کے راستے سے آؤ، یا پیچھے سے آگے کے راستے میں آؤ، (بس) دبر اور حالت حیض سے اجتناب کرنا"۔

پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح ﴿فاعتزلوا النساء في المحيض﴾ کی تفسیر "اصنعوا كل شيء إلا النكاح" کے ساتھ کرکے آیت کے حقیقی معنی اور حقیقی مراد کو واضح فرمایا، ایسے ہی ﴿نساء كم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم﴾ کی تفسیر اپنے ارشاد "أقبل وأدبر واتق الدبر والحيضة" کے ساتھ فرما کر آیت کے حقیقی مطلب کو خود واضح فرمادیا، وگرنہ پہلی آیت کا ظاہر حالت حیض میں بالکلیہ اجتناب اور دوسری آیت کا ظاہر تعمیم مواضع پر دلالت کرتا ہے۔ (۲)

---

(۱) جامع الترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب: ومن سورة البقرة، رقم الحديث: ۲۹۸۰، مسند الإمام أحمد، مسند عبدالله بن عباس رضي الله عنهما: ۱/۷٦۱، رقم الحديث: ۲۷۰۳

(۲) التفسير المظهري: ۱/۲۸۳، ۲۸٤، تفسير ابن كثير: ۱/٥۳٤، أحكام القرآن للقرطبي: ۳/۹۳-۹٥، =

علامہ ابن کثیر، علامہ قرطبی اور دیگر مفسرین رحمہم اللہ نے اس مقام پر جو تفصیلی بحث کی ہے، اس سب کا خلاصہ یہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے قول جواز اور قول حرمت دونوں منقول ہیں، مگر راجح اور صحیح قول حرمت کا ہے، جو کہ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم کے مذہب کے موافق ہے۔ اسی طرح امام مالک رحمہ اللہ سے جہاں اس مسئلہ میں قول جواز منقول ہے، وہیں جمہور کی موافقت میں قول تحریم بھی منقول ہے اور امام مالک رحمہ اللہ نے ان لوگوں کی تکذیب کی ہے، جنہوں نے آپ کی طرف جواز کی نسبت کی ہے۔

رہی بات امام شافعی رحمہ اللہ کی، تو ان کی طرف جواز کی نسبت درست نہیں، کیونکہ امام شافعی رحمہ اللہ کی ٦ کتابوں میں اس کی حرمت پر نص موجود ہے۔(١) واللہ أعلم

١ – باب : كَيْفَ كَانَ بَدْءُ ٱلْحَيْضِ ، وَقَوْلِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ : (هٰذَا شَيْءٌ كَتَبَهُ ٱللهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ) .

باب : أي: هذا باب. لفظ "باب" مرفوع ہے اور مبتداء محذوف "هذا" کے لیے خبر ہے، لفظ باب کو تنوین کے ساتھ بھی پڑھ سکتے ہیں اور مابعد کی طرف اضافت کے ساتھ بھی پڑھ سکتے ہیں۔

لفظ "باب" اصل میں "بوب" تھا، واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے واؤ کو الف سے بدل دیا، تو "باب" ہوگیا۔ جمع "أبواب" و "أبوبة" آتی ہے، اور "باب" سے مراد "نوع" ہے، جیسا کہ "من فتح باباً من العلم" میں لفظ باب "نوع" کے معنی میں ہے، أي: نوعاً من العلم.

لفظ "کیف" اسم ہے، کیونکہ اس پر حرف جر بلا تاویل داخل ہوتا ہے، جیسے: علی کیف تبیع الأحمرین؟ اور "کیف" کا اعراب یہ ہے کہ یہاں "کیف" حال واقع ہوا ہے، تقدیری عبارت یوں ہے: "على أي حالة كان ابتداء الحيض" کہ "حیض کی ابتداء کیسے اور کس طور پر ہوئی"۔

"کان" افعال ناقصہ میں سے ہے جو کہ زمانہ ماضی پر دلالت کرتا ہے اور اس بات سے تعرض اور بحث

= أحكام القرآن للتهانوي: ١/ ٤٢٠-٤٢٣

(١) تفسير ابن كثير: ١/ ٥٣٤، أحكام القرآن للقرطبي: ٣/ ٩٣-٩٥، أحكام القرآن للتهانوي: ١/ ٤٢٠-٤٢٣

نہیں کرتا کہ زمانۂ حال میں فعل بدستور باقی ہے، یا نہیں؟ اسی سے لفظ کان، لفظ ''صار'' سے ممتاز ہوجاتا ہے، کیونکہ اس کے معنی ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونے کے ہیں، یہی وجہ ہے کہ ''کان اللّٰہ'' کہنا جائز اور ''صار اللّٰہ'' کہنا ناجائز ہے۔

لفظ ''بدء'' دو طرح سے مروی ہے: البدء، بفتح الباء وسكون الدال وفي أخره همزة، بمعنی ابتداء ہے اور البدو، بضم الباء والدال وتشديد الواو بمعنی ظہور ہے(۱)۔ اگر یہاں لفظ ''بدء'' ہے، تو اس کے معنی ہیں کہ حیض کی ابتداء کیسے ہوئی اور اگر ''بدوٌ'' ہے، تو اس کے معنی ہیں کہ حیض کا ظہور کیسے ہوا۔

یہ تیسرا باب ہے جسے امام بخاری رحمہ اللہ نے ''كيف كان'' سے شروع فرمایا۔(۲)

ترجمۃ الباب کا مقصد

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی رائے

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ترجمۃ الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہاں بھی ''بدء الوحي'' کی طرح ہے، یعنی: پہلے یہ بتانا ہے کہ جنسِ حیض کا وجود وظہور دنیا میں کیسے ہوا، پھر احکام ومسائل کو بیان کیا جائے گا۔ حیض کے صرف ابتداء کے احوال کو بیان کرنا مقصدِ بخاری رحمہ اللہ نہیں۔(۳)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ترجمۃ الباب کا مقصد یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ اس باب میں ابتداء حیض کے سلسلے میں اختلافِ روایات پر تنبیہ فرمانا چاہتے ہیں کہ آیا حیض آدم علیہ السلام کے زمانہ سے شروع ہوا، یا اس کی ابتداء بنی اسرائیل سے ہوئی؟(۴)

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام بخاری رحمہ اللہ اس باب میں حیض کی تاریخ بتلانا چاہتے

---

(۱) عمدة القاري: ۳۷۸/۳

(۲) الأبواب والتراجم: ٦٣، الكنز المتواري: ٢٤٦/٣

(۳) فيض الباري: ٤٨٦/١، أنوار الباري: ٣٥١/١٠

(٤) الأبواب والتراجم: ٦٣، الكنز المتواري: ٢٤٦/٣

ہیں کہ حیض کی ابتداء کب ہوئی۔(۱)

حیض کی تاریخ بیان کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی؟

حیض کی تاریخ بیان کرنے کی ضرورت اس وجہ سے پیش آئی، کیونکہ اس سلسلے میں تین روایات ہیں۔ ایک حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے، جسے امام بخاری رحمہ اللہ نے یہاں تعلیقاً ذکر فرمایا ہے، اس روایت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ حیض کی ابتداء حضرت آدم علیہ السلام کے زمانے سے ہوئی، جبکہ دوسری اور تیسری روایت حضرت ابن مسعود اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہما کا قول ہے، جسے عبدالرزاق رحمہ اللہ نے اپنی ''مصنف'' (۲) میں روایت فرمایا ہے اور اسی کی طرف امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنے قول ''وقال بعضهم: كان أول الخ'' سے اشارہ بھی فرمایا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حافظ عبدالرزاق رحمہ اللہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے سند صحیح کے ساتھ روایت کیا ہے کہ:

"كان الرجال والنساء في بني إسرائيل يصلون جميعا، فكانت المرأة تتشرف للرجل، فألقى الله عليهن الحيض ومنعهن المساجد".(۳)

''بنی اسرائیل کے مرد اور عورتیں ایک ساتھ نماز پڑھا کرتے تھے، تو ان کی عورتوں نے مردوں کو تاکنے کا سلسلہ شروع کردیا، جس کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے ان پر حیض کو مسلط کردیا اور انہیں مسجدوں سے آنے سے منع کردیا۔''

ان دونوں موقوفہ روایتوں کا ظاہر یہ ہے کہ حیض کی ابتداء بنی اسرائیل کی عورتوں سے ہوئی ہے، ان سے پہلی عورتوں کو حیض نہیں آتا تھا، جو کہ روایت مرفوعہ کے ظاہر کے خلاف ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے محدثین کے اصول کے پیش نظر مرفوع روایت کو موقوف روایت پر ترجیح دی اور فرمایا: "وحديث النبي صلى الله عليه وسلم أكثر" کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اشمل، یعنی: سب عورتوں کو شامل ہے، لہٰذا اسی کو ترجیح ہوگی، جبکہ علماء موجہین رحمہم اللہ نے ان روایات میں تطبیق کی کوشش

---

(۱) فضل الباري: ٢/٤٦٤

(۲) مصنف عبدالرزاق، كتاب الصلاة، باب شهود النساء الجماعة: ٣/٥٨، رقم الحديث: ٥١٢٨، ٥١٢٩ (دونوں حدیثوں کے الفاظ یہاں ذکر کردہ الفاظِ حدیث سے مختلف ہیں، البتہ مفہوم سب کا ایک ہے۔)

(۳) فتح الباري: ١/٥٢٧، عمدة القاري: ٣/٣٧٨، الكنز المتواري: ٣/٢٤٦، إرشاد الساري: ١/٥٣٢

فرمائی ہے۔(۱)

علامہ داؤدی رحمہ اللہ کی رائے

چنانچہ علامہ داؤدی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان روایات میں کوئی تعارض اور تضاد نہیں، کیونکہ نساء بنی اسرائیل، بنات آدم میں سے ہی ہیں۔ اس پر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ گویا اس قول کے مطابق بنات آدم لفظاً تو عام ہے، مگر اس سے مراد خاص نساء بنی اسرائیل ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے

پھر فرمایا کہ میرے نزدیک تطبیق کی صورت یہ ہے کہ حیض کی ابتداء تو پہلے سے تھی، مگر نساء بنی اسرائیل پر بطور عقوبت اس کی مقدار بڑھادی گئی تھی، کیونکہ امام طبری رحمہ اللہ وغیرہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زوجہ سے متعلق ارشاد باری تعالیٰ: ﴿وامرأته قائمة فضحكت﴾ کی تفسیر "فحاضت" کے ساتھ روایت کی ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا زمانہ، بنی اسرائیل کے زمانہ سے پہلے تھا، اسی طرح امام حاکم اور ابن المنذر رحمہما اللہ نے سند صحیح کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ: "إن ابتداء الحيض كان على حواء بعد أن أهبطت من الجنة". (ترجمہ) "بے شک حیض کی ابتداء حواء علیہا السلام سے ہوئی، جبکہ انہیں جنت سے زمین کی طرف اتارا گیا تھا"۔(۲)

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی بھی یہی رائے ہے کہ پہلے کی بنسبت نساء بنی اسرائیل میں اس حیض کی کثرت وزیادتی ہوئی، جس پر لفظ "إرسال" شاہد ہے۔(۳)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ نے فرمایا: "وهو الأوجه عندي" کہ میرے نزدیک بھی یہی قول

(۱) لامع الدراري: ۲/۲۳۹، الكنز المتواري: ۳/۲٤٦

(۲) فتح الباري: ۱/۵۲۷

(۳) لامع الدراري: ۲/۲۳۹، الكنز المتواري: ۳/۲٤٦، الأبواب والتراجم: ٦۳

زیادہ پسندیدہ ہے۔(۱)

علامہ انور کشمیری رحمہ اللہ کی رائے

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میرے نزدیک روایات میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ اگر چہ حیض کی ابتداء تو ابتداء زمانہ ہی سے تھی، جو بطور عتاب تھی، مگر نساء بنی اسرائیل پر اس کا تسلط بطور قہر، نقمت اور سزا کے ہوا۔(۲)

علامہ عینی رحمہ اللہ کا نقد

علامہ عینی رحمہ اللہ نے علامہ داؤدی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ کی بیان کردہ تطبیقات کو غیر درست قرار دیا ہے۔ علامہ داؤدی رحمہ اللہ کی بیان کردہ تطبیق پر نقد کرتے ہوئے فرمایا کہ ہم اس بات کا انکار نہیں کرتے کہ نساء بنی اسرائیل، بنات آدم میں سے ہیں، مگر کلام یہاں اوّلیت میں ہے اور یہ مخالفت اسی صورت میں ختم ہوسکتی ہے، جب دونوں اوّلیتوں میں تطبیق دی جائے، اسی طرح علامہ داؤدی رحمہ اللہ کے قول سے متعلق جو یہ کہا گیا کہ اس قول کے مطابق بنات آدم عام لفظ ہے اور اس سے مراد خاص ہے، تو یہ بات بھی درست نہیں، اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کے عموم کو کیونکر کسی دوسرے کے کلام سے خاص کیا جاسکتا ہے؟ دوسری تطبیق جو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بیان کی، وہ بھی معنوی ذوق سے خالی ہے، کیونکہ یہاں ''أول إرسال'' کا لفظ ہے، نا کہ صرف لفظ ''إرسال'' اور اوّلیت ہی یہاں زیر بحث ہے، کمی اور زیادتی کا سوال بھی درمیان میں نہیں، دوسرے اس کی کیا دلیل ہے کہ پہلے حیض میں کمی تھی، جس پر بعد میں زیادتی ہوئی؟ اور اسے کس نے نقل کیا؟

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے

اس نقد کے بعد علامہ عینی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میرے نزدیک تطبیق کی صورت یہ ہے کہ ممکن ہے کہ کثرت عناد کی وجہ سے حق تعالیٰ نے بنات بنی اسرائیل کا حیض منقطع کردیا ہو، تا کہ ان کو اور ان کے شوہروں کو عناد کی سزا دی جائے اور کچھ مدت اسی حال پر گزر جانے کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان پر رحم فرمایا ہو اور پھر سے حیض

---

(۱) الكنز المتواري: ٣/٢٤٦، الأبواب والتراجم: ٦٣

(۲) فيض الباري: ١/٤٨٦

کی عادت کا اجراء فرمادیا ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی حکمت ورحمت ہی کے تحت حیض وجودنسل کا سبب بنا ہے کہ جن عورتوں کے رحم میں حیض کی صلاحیت ہوتی ہے، وہی حمل کوقبول کرتی ہیں، اسی لئے صغرسنی اورسن ایاس میں نہ حیض ہوتا ہے اورنہ حمل قرار پاتا ہے۔

الغرض جب حیض کا اعادہ ہوا ہوگا، تو وہی مدت انقطاع کے لحاظ سے ''اول اِرسال'' قرار پائی، لہٰذا اوّلیت کا اطلاق اسی اعتبار سے ہوا ہے جوکہ امورِنسبیہ میں سے ہے۔(۱)

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے پر نقد

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ نے اس موقع پرلکھا ہے کہ جواعتراض علامہ عینی رحمہ اللہ نے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ پر کیا ہے، وہ خود ان پر بھی وارد ہوگا کہ انقطاع واجراء کی دلیل کیا ہے؟ بلکہ دوسرا اعتراض یہ بھی ہوسکتا ہے کہ انہوں نے انقطاع حیض کوعقوبت بتلایا اورارسال کورحمت، حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حیض کونقص دین فرمایا ہے، چنانچہ "باب ترك الحائض الصوم" میں روایت ہے کہ جب عورتوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دین کے نقصان کے حوالے سے پوچھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:((أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم، فذلك من نقصان دينها)) کہ ''کیا ایسا نہیں کہ جب کوئی عورت حیض میں مبتلا ہوتی ہے، تو نمازیں نہیں پڑھتی اورنہ روزہ رکھتی ہے؟ بس یہی اس کے دین کا نقصان ہے۔''(۲)

علامہ انورشاہ کشمیری رحمہ اللہ کی طرف سے اس نقد کا جواب

علامہ انورشاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ محقق عینی رحمہ اللہ کی طرف سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ارسال کے لفظ سے ہی یہ استنباط ہورہا ہے کہ اس سے قبل انقطاع کی صورت رہ چکی ہے اورشاید اسی سے محقق عینی رحمہ اللہ نے احتمال مذکور نکالا ہے۔(واللہ اعلم)

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حیض میں دونوں جہتیں ہیں، اس لحاظ سے کہ اس کی وجہ سے ارحام میں قبول حمل کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے اوروہ توالدوتناسل کا ذریعہ ہے، یقیناً رحمت ہے، دوسرا یہ کہ ازروئے

---

(۱) عمدة القاري: ۳/۳۷۹، ۳۸۰، لامع الدراري: ۲/۲۳۹، الكنز المتواري: ۳/۲٤۷، أنوار الباري: ۱۰/۳۵۲

(۲) لامع الدراري: ۲/۲٤۰، الكنز المتواري: ۳/۲٤۷، ۲٤۸، أنوار الباري: ۱۰/۳۵۲

طب بھی حیض کی صحیح صورت عورت کے عضوِ رحم کے لیے صحت مندی کی دلیل ہے اور اس کی بے قاعدگی یا غیر معتاد کمی وبیشی مرض یا استحاضہ کی شکل ہے۔

رہی نقص دین والی بات، تو وہ ظاہر وسطح کے لحاظ سے ہے کہ بظاہر ایک عذر شرعی وسماوی کے تحت عورت اداء فرائض سے محروم رہے، لیکن حقیقی ومعنوی اعتبار سے صرف اس کی وجہ سے اس کا دین کم مرتبہ نہیں ہو جاتا اور نہ ہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ خواہ مخواہ وہ ایسی حالت میں خدا کے عذاب، نقمت یا عتاب کے تحت آ گئی ہے، یہ ایسے ہی ہے جیسے ہم عورتوں کو جمعہ وجماعاتِ جہاد میں عدم شرکت کے سبب ''ناقصات الدین'' نہیں کہہ سکتے۔ الغرض جس پر جتنے فرائض بھی عائد ہیں، وہ ان کی ادائیگی کے بعد کامل الدین سمجھا جائے گا، خواہ وہ دوسروں کے لحاظ سے اعمال میں کم ہو۔(۱)

یہی وجہ ہے کہ جب اسماء بنت یزید بن السکن انصاریہ رضی اللہ عنہا، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا: ''......میں جماعت نسواں کی نمائندہ ہو کر آئی ہوں کہ ان سب کی عرض داشت پیش کروں۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو مردوں اور عورتوں سب ہی کے لیے مبعوث فرمایا ہے، لہٰذا ہم سب ایمان لے آئیں اور آپ کی اتباع کی، لیکن ہم سب عورت ذات ہیں، گھروں میں گھری ہوئی، پردہ وحجاب کی پابند اور گھروں میں بیٹھے رہنا ہی ہمارا کام ہے، مرد اپنی خواہشات ہم سے پوری کرتے ہیں اور ہم ان کی اولاد کے بوجھ بھی برداشت کرتی ہیں اور (باہر رہنے کی آزادی کے سبب سے) مردوں کو جمعہ وجماعات وجنازہ کی شرکت کی وجہ سے نیکیاں اور فضائل ملتے رہتے ہیں اور جب وہ جہاد میں جاتے ہیں، تو ہم ان کے اموال واولاد کی حفاظت بھی کرتی ہیں، تو کیا ایسی صورت میں ان کے اعمال مذکورہ سے اجر وثواب میں ہمارا بھی حصہ ہوگا یا نہیں؟'' حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کی عرض داشت سن کر صحابہ کی طرف متوجہ ہو کر سوال کیا کہ کیا تم نے کسی عورت کی گفتگو اور سوال دین کے بارے میں اس سے بہتر کبھی سنا ہے؟ عرض کیا گیا: نہیں اے اللہ کے رسول! پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسماء رضی اللہ عنہا کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا:

((انصرفي یا أسماء! وأعلمي من وراءك من النساء إن حسن إحداكن لزوجها وطلبها لمرضاته واتباعها لموافقته یعدل كل ماذكرت

(۱) أنوار الباري: ۱۰/۳۵۲، ۳۵۳

للرجال)) فانصرفت أسماء وهي تهلل وتكبر استبشارا بما قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم.(۱)

(ترجمہ) ”اسماء جاؤ اور سب عورتوں کو بتلادو کہ اگر ان کا سلوک اپنے شوہروں کے ساتھ اچھا ہے اور وہ ان کی مرضیات کی طلب وجستجو کرتی ہیں اور ان کی اتباع وموافقت کی سعی کرتی ہیں، تو یہ چیزیں ان عورتوں کو (اخروی مراتب کے لحاظ سے) ان مردوں کے برابر کردیں گے، جو مندرجہ بالا اعمال کرتے ہیں۔“ یہ خوش خبری پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر حضرت اسماء رضی اللہ عنہا فرط مسرت سے تہلیل وتکبیر کہتی ہوئی واپس ہوئیں۔

اس حدیث میں ”عدل“ کا لفظ ہے کہ عورتیں مذکورہ باتوں کی وجہ سے مجاہدین اور کامل الایمان مردوں کے برابر ہوجائیں گی، تو دیکھا جائے کہ وہ دینی نقص کہاں گیا؟

غرض حاصل کلام یہ ہے کہ جس امر کو ”نقصان دین“ حدیث میں کہا گیا ہے، وہ ظاہری لحاظ سے کمی ضرور ہے، مگر درحقیقت حالتِ عذر ومجبوری کی وجہ سے کمی ونقص اعمال، نقص دینی نہیں ہے اور مقصد شارع علیہ السلام صرف یہ ہے کہ عورتوں کو جو عقل ودین کا حصہ دیا گیا ہے، وہ ان کی حد تک اصلاحِ معاش ومعاد کے لیے کافی ہے، لیکن اگر وہ اپنے دائرۂ عمل سے نکل کر مردوں کے خاص معاملات اور بیرونی امور اور ملکی سیاسیات وغیرہ میں حصہ لینا چاہیں، تو ان سے کسی بہتری کی امید نہیں ہے، بلکہ اس سے بسا اوقات وہ مردوں کی عقلوں کو بھی خراب کریں گی اور طرح طرح کے فسادات وفتنوں کے دروازے کھل جائیں گے۔(۲)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ نے علامہ بدرالدین دمامینی رحمہ اللہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ انہوں نے ”مصابیح الجامع“ میں یہ توجیہ ذکر کی ہے کہ ”ارسال حیض“ سے مراد حکم منع کا اجراء ہے، جس کی ابتداء اسرائیلی عورتوں سے ہوئی، بالفاظ دیگر حیض کا وجود تو ابتداء ہی سے تھا، مگر مخصوص احکام سب سے پہلے اسرائیلی عورتوں پر

(۱) الاستيعاب في أسماء الأصحاب: ۲۳۷/۴

(۲) أنوار الباري: ۳۵۳/۱۰

نازل ہوئے۔ "أول ما أرسل الحيض على بني إسرائيل" سے یہی مراد ہے۔(۱)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ کی رائے پر نقد

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس توجیہ پر "حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح" (۲) کی روایت سے اشکال ہوتا ہے کہ حیض کی وجہ سے منع صلوٰۃ کا حکم حضرت حواء علیہا السلام کے زمانے سے ہے، کیونکہ جب انہوں نے حضرت آدم علیہ السلام سے نماز کا حکم معلوم کیا، تو آپ نے فرمایا کہ میں نہیں جانتا، پھر وحی الٰہی اتری کہ نماز، روزہ ترک کریں، نماز کی قضاء نہ ہوگی اور روزہ کی قضاء ہوگی۔ (۳)

(وقول النبي صلى الله عليه وسلم: هذا شيء كتبه الله على بنات آدم)

"اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ یہ (حیض) ایک ایسی چیز ہے، جسے اللہ تعالیٰ نے بناتِ آدم علیہ السلام پر لکھ دیا ہے۔"

مذکورہ تعلیق کی تخریج

یہ بھی امام بخاری رحمہ اللہ کی جملہ تعلیقات میں سے ہے، جسے انہوں نے آئندہ "باب الأمر بالنفساء إذا نفسن" میں موصولاً ذکر فرمایا ہے، البتہ وہاں "هذا شيء" کے بجائے "هذا أمر" کے الفاظ مروی ہیں۔ اس کے بعد "باب تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف" میں بھی اس روایت کو موصولاً ذکر فرمایا ہے (۴)، لیکن وہاں "هذا شيء" کے بجائے "ذلك شيء" کے الفاظ سے مروی ہے۔ (۵)

تعلیق کا مقصد

اس تعلیق کو ذکر کرنے سے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس بات کو ترجیح دینا ہے کہ حیض کا وجود ابتدائے

---

(۱) إرشاد الساري: ۵۳۳/۱، الكنز المتواري: ۲۴۸/۳، لامع الدراري: ۲۴۰/۲، أنوار الباري: ۳۵۳/۱۰

(۲) حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، ص: ۱۴۷، ۱۴۸

(۳) الكنز المتواري: ۲۴۸/۳، لامع الدراري: ۲۴۰/۲، أنوار الباري: ۳۵۳/۱۰

(۴) فتح الباري: ۵۲۷/۱، تغليق التعليق: ۱۶۷/۲، عمدة القاري: ۳۷۸، إرشاد الساري: ۵۳۲/۱

(۵) إرشاد الساري: ۵۳۲/۱

آفرینش بنات آدم سے ہے، کیونکہ تعلیق مذکور اسی پر دال ہے اور اسی وجہ سے دونوں روایتیں ذکر کرنے کے بعد امام بخاری رحمہ اللہ نے فرمایا: "وحديث النبي صلى الله عليه وسلم أكثر".(۱)

وَقَالَ بَعْضُهُمْ : كَانَ أَوَّلُ مَا أُرْسِلَ ٱلْحَيْضُ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ . وَحَدِيثُ ٱلنَّبِيِّ ﷺ أَكْثَرُ .

''بعض اہل علم نے کہا کہ سب سے پہلے حیض بنی اسرائیل میں آیا۔''

"بعضهم" مراد حضرت ابن مسعود اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہما ہیں۔(۲)

تعلیقِ مذکور کی تخریج

یہ معلق روایت درحقیقت حضرت عائشہ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا قول ہے، جسے محدّث عبدالرزاق رحمہ اللہ نے ان دونوں حضرات سے صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے، مگر یہ بات واضح رہے کہ محدّث عبدالرزاق رحمہ اللہ کی تخریج کردہ ان دونوں حضرات کی روایتوں کے الفاظ صحیح بخاری کی درج بالا معلق روایت کے الفاظ سے مختلف ہیں، البتہ مفہوم سب کا ایک ہی ہے۔

محدثِ عبدالرزاق کی تخریج کردہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

"عبدالرزاق عن معمر عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: كان نساء بني إسرائيل يتخذن أرجلاً من خشب يتشرفن للرجال في المساجد، فحرّم الله عليهن المساجد، وسُلّطت عليهن الحيضة".

''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ بنی اسرائیل کی عورتیں لکڑی کے مصنوعی پاؤں بنایا کرتی تھیں، تاکہ مسجدوں میں مردوں کو جھانک سکیں، ان عورتوں کے اس فعل کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان پر مسجدوں میں آنا حرام کردیا اور ان پر حیض کو مسلط کردیا۔''

اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

---

(۱) تقرير بخاري: ۹۴/۲

(۲) فتح الباري: ۵۲۷/۱، عمدة القاري: ۳۷۸/۳، إرشاد الساري: ۵۳۳/۱، الكنز المتواري: ۲٤٦/۳، لامع الدراري: ۲۳۸/۲

"عبدالرزاق عن الثوري عن الأعمش عن إبراهيم عن أبي معمر عن ابن مسعود قال: كان الرجال والنساء في بني إسرائيل يصلون جميعاً فكانت المرأة لها الخليل تلبس القالبَين تطول بهما لخليلها، فألقي عليهن الحيض، فكان ابن مسعود يقول: أخروهن حيث أخرهن الله. فقلنا لأبي بكر: ما القالبين؟ قال: رفيصين من خَشَب".(۱)

"حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ بنی اسرائیل کے مرد اور ان کی عورتیں سب ایک ساتھ نماز پڑھا کرتے تھے، پس ان میں سے کسی عورت کا دوست ہوا کرتا تھا، جس کے لیے وہ عورت "قالبین" پہنا کرتی تھی، تاکہ اونچی ہو کر وہ اپنے دوست کو دیکھا کرے، ان عورتوں کی اس حرکت کی وجہ سے اِن پر حیض کو مسلط کردیا گیا۔ اسی لیے ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ ان عورتوں کو پیچھے رکھو، جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں پیچھے رکھا۔ راوی کہتا ہے کہ پھر ہم نے ابوبکر سے پوچھا کہ "قالبین" کیا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: لکڑی کے بنے ہوئے مصنوعی پاؤں۔"

تعلیقِ مذکور کا مقصد

اس تعلیق سے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد حیض کی ابتداء سے متعلق دوسرا قول ذکر کرنا ہے، تاکہ اس کے بعد وہ یہ فیصلہ کریں کہ ان کے نزدیک ان دونوں اقوال میں سے راجح کیا ہے، چنانچہ اس تعلیق کے بعد "وحديث النبي صلى الله عليه وسلم أكثر" کہہ کر فیصلہ فرمادیا کہ ان کے نزدیک راجح پہلا قول ہے۔(۲)

تعلیقاتِ مذکورہ کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

ان دونوں معلق روایتوں کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت واضح ہے، ترجمۃ الباب میں یہ سوال اٹھایا گیا کہ حیض کی ابتداء کب ہوئی اور ترجمۃ الباب کے تحت ابتداءً دو معلق روایتیں پیش کر کے حیض کی ابتداء سے

(۱) مصنّف عبدالرزاق، كتاب الصلاة، باب شهود النساء الجماعة: ۱۴۹/۳، رقم الحديث: ۵۱۱۴، ۵۱۱۵، المكتب الإسلامي

(۲) تقرير بخاري: ۳۱۰/۲

متعلق دوقول ذکر کیے اور پھران میں سے ایک قول کو ترجیح دی۔(۱)

علمی نکتہ

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام بخاری رحمہ اللہ، ابن مسعود اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما جیسے جلیل القدر صحابہ کو "بعضھم" سے تعبیر کررہے ہیں، معاذ اللہ! اس میں ان کی تحقیر مقصود نہیں، بلکہ دراصل اگر "بعضھم" سے کچھ تحقیر مترشح ہوتی ہے، تو وہ قائل کی تحقیر نہیں، بلکہ قول کی تحقیر ہے، یہاں ہی سے سمجھ لو کہ امام بخاری رحمہ اللہ، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کو "بعض الناس" سے تعبیر کریں گے، اس سے امام صاحب رحمہ اللہ کی تحقیر مقصود نہیں، بلکہ بعض جگہ تو امام شافعی رحمہ اللہ کو بھی "بعض الناس" سے تعبیر کیا ہے۔ ہاں! اتنی بات ضرور ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذاق سے طبعی مناسبت نہ تھی، کیونکہ ان کے شیخ نعیم بن حماد رحمہ اللہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے بہت ہی مخالف تھے۔(۲)

(قال أبو عبدالله)

"ابوعبداللہ" سے مراد خود امام بخاری رحمہ اللہ ہیں (۳)۔ ابوذر، ابوالوقت اور ابن عساکر کی روایت میں "قال أبو عبدالله" ساقط ہے۔(۴)

(وحديث النبي صلى الله عليه وسلم أكثر)

امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اشمل، یعنی: سب عورتوں کو شامل ہے۔"

مقصدِ بخاری

ابتدائے حیض سے متعلق دونوں روایتوں کو ذکر کرنے کے بعد امام بخاری رحمہ اللہ نے روایتِ اولیٰ کو

---

(۱) تقرير بخاري: ۲/ ۳۱۰

(۲) فضل الباري: ۲/ ٤٦٤

(۳) عمدة القاري: ۳/ ۳۷۹، إرشاد الساري: ۱/ ٥٣٣

(٤) إرشاد الساري: ۱/ ٥٣٣

ترجیح دیتے ہوئے فرمایا: وحديث النبي صلى الله عليه وسلم أكثر(۱) ، گویا امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد مرفوع حدیث کو ترجیح دینا ہے۔

عام اور متداول نسخوں میں "أكثر" بالثاء المثلثة ہی مذکور ہے، جس کا مطلب ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث قوت اور دلیل کے اعتبار سے صحابہ رضی اللہ عنہم اور غیر صحابہ سب کے کلام سے بڑھ کر ہے۔

علامہ کرمانی رحمہ اللہ نے "أكثر" کی تشریح "أشمل" کے ساتھ کی ہے، جس کا مطلب ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سب عورتوں کو شامل ہے، خواہ وہ نساء بنی اسرائیل ہوں، یا ان سے پہلے یا ان کے بعد کے زمانہ کی عورتیں ہوں، محض نساء بنی اسرائیل کے ساتھ خاص نہیں، کیونکہ بنات آدم کا لفظ عام ہے۔ بعض نسخوں میں "أكثر" کے بجائے "أكبر" مروی ہے، تو ایسی صورت میں معنی ہوگا: "وحديث النبي صلى الله عليه وسلم أعظم وأجل وأكد ثبوتا" کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث باعتبار ثبوت کے زیادہ مؤکد اور عظیم تر ہے۔(۲)

اشکال اور اس کا جواب

اشکال یہ ہے کہ اگر چہ بظاہر قول عائشہ اور قول ابن مسعود رضی اللہ عنہما دونوں موقوف ہیں، مگر حکماً مرفوع ہیں، کیونکہ یہ تاریخ بتلانا کوئی عقلی چیز نہیں؟ جواب یہ ہے کہ اگر چہ اس میں عقلی ہونے کا احتمال نہیں، مگر ممکن ہے کہ اسرائیلیات پہنچی ہوں، یا ان سے اخذ کی ہوئی بات ہو۔

بہر حال کسی ایک روایت کو ترجیح دینے کے بجائے ان میں تطبیق بھی دی جا سکتی ہے، جس کی مکمل تفصیل سابق میں گزر چکی ہے۔(۳)

دوسرا اشکال اور اس کا جواب

"أول ما أرسل الحيض على بني إسرائيل" پر اشکال ہوتا ہے کہ حیض کا اجراء تو بنات بنی اسرائیل

(۱) لامع الدراري: ۲/۲۳۹، الكنز المتواري: ۳/۲٤٦، فضل الباري: ۲/٤٦٤، فيض الباري: ۱/٤٨٦

(۲) فتح الباري: ۱/۵۲۷، عمدة القاري: ۳/۳۷۹، شرح الكرماني: ۳/۱۵۸، الكنز المتواري: ۳/۲٤٦، لامع الدراري: ۲/۲۳۸

(۳) فضل الباري: ۲/٤٦٥

پر ہوا، تاکہ ان کے بیٹوں پر، پھر علی بنی اسرائیل کیوں فرمایا؟ تو جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے: أي: على بنات بني إسرائيل، اوراس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک: "كتبه الله على بنات بني ادم" شاہد ہے۔(۱)

اعراب

على بني إسرائيل، محل نصب میں واقع ہے اور "كان" کے لیے خبر ہے اور أول ما أرسل الحيض، "كان" کا اسم ہے اور "ما" مصدریہ ہے، لہٰذا تقدیری عبارت یوں ہوگی: "كان أول إرسال الخيض على بني إسرائيل". (۲)

فائدہ

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی روایت کو ذکر کرنے کے بعد حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس روایت سے معلوم ہوا کہ عورتوں کو مساجد میں جانے سے روکنا قدیم سنت ہے۔(۳)

نیز جب شریعت نے قبائح ومنکرات سے بچانے کے لیے عورتوں کو مساجد جیسے مقدس مقامات سے روک دیا، تو ان کے لیے عام تفریح گاہوں، بازاروں اور مخلوط تعلیم گاہوں وغیرہ میں جانے کی بدرجہ اولیٰ ممانعت ہوگی۔(۴)

باب الأمر بالنفساء إذا نفسن(☆)

ماقبل سے ربط

اکثر نسخوں سے یہ ترجمۃ الباب ساقط ہے، البتہ جن نسخوں میں یہ ترجمۃ الباب قائم ہے، ان نسخوں کے

---

(۱) عمدة القاري: ۳۷۹/۳

(۲) إرشاد الساري: ۵۳۳/۱، عمدة القاري: ۳۷۹/۳

(۳) فيض الباري: ۴۸٦/۱، أنوار الباري: ۳۵۲/۱

(٤) أنوار الباري: ۳۵۲/۱

(☆) اس تقریر میں متن کے طور پر صحیح بخاری کا جو نسخہ استعمال کیا گیا ہے، اس پر ڈاکٹر مصطفیٰ دیب البغا نے تحقیقی کام کیا ہے، اس=

اعتبار سے بابِ سابق کے ساتھ ربط یہ ہے کہ گزشتہ باب میں حیض کی تاریخ کو موضوع بحث بنایا گیا اور اب اس باب میں حائضہ سے متعلق احکام کا تذکرہ ہوگا، کیونکہ یہاں "نفساء" سے مراد حائضہ ہے۔(۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا: أي: الأمر المتعلق بهن، کہ یہ باب حائضہ عورتوں سے متعلق حکم کے بیان میں ہے(۲)، جبکہ شیخ المشائخ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے فرمایا: أي: الأمر بأداء مناسك الحج إلا الطواف، کہ یہ باب اس بارے میں ہے کہ حائضہ عورتوں کو سوائے طواف کے تمام مناسک حج کی ادائیگی کا حکم دیا جائے گا۔(۳)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب میں ''نفساء'' کی جگہ ''نساء'' کا لفظ ذکر کیا ہے، یعنی: باب الأمر للنساء إذا نفسن. (۴)

"النفساء" مفرد ہے، اس کی جمع "نفاس" آتی ہے۔

قوله: إذا نفسن: بعض روایات میں "نفسن" (صیغہ جمع مؤنث) کے بجائے "نفس" (صیغہ واحد مذکر) مروی ہے، لیکن ہر دو صورت میں (خواہ جمع مؤنث کا صیغہ ہو یا واحد مذکر کا صیغہ ہو) ان میں موجود ضمیر ''نفساء'' کی طرف لوٹ رہی ہے جو کہ مفرد مؤنث ہے۔ اب اگر جمع مؤنث ہے، تو اس کا مفرد مؤنث کی طرف لوٹنا باعتبار جنس کے ہے اور اگر مفرد مذکر ہے، تو اس کا مؤنث کی طرف لوٹنا باعتبار شخص کے ہے، یا پھر اس وجہ سے ہے کہ یہاں کسی قسم کا التباس لازم نہیں آتا، کیونکہ حیض عورتوں کے ساتھ خاص ہے۔(۵)

نیز "الأمر بالنفساء" میں ''ب'' زائدہ ہے، کیونکہ ''نفساء'' مامورہ ہے (کہ اسے حکم دیا گیا ہے)،

= نسخے کے مطابق اس مقام پر مذکورہ بالا ترجمۃ الباب "باب الأمر بالنفساء إذا نفسن" موجود نہیں ہے، مگر ہم نے اس ترجمۃ الباب کو تسلیم کرنے کی تقدیر پر تمام ابحاث ذکر کی ہیں اور اسی لیے ترجمۃ الباب کو درج کیا گیا ہے۔

(۱) عمدة القاري: ۳/ ۳۸۰

(۲) فتح الباري: ۱/ ۵۲۷

(۳) رسالة شرح تراجم أبواب صحيح البخاري، ص: ۱۹، الأبواب والتراجم: ۶۳، الكنز المتواري: ۳/ ۲۴۸

(٤) إرشاد الساري: ۱/ ۵۳۳، الكنز المتواري: ۳/ ۲۴۹

(٥) عمدة القاري: ۳/ ۳۸۰، إرشاد الساري: ۱/ ۵۳۳

نا کہ مامور بہا، یا پھر تقدیری عبارت یوں ہے: الأمر الملتبس بالنفساء. (۱)

ترجمۃ الباب کا مقصد

ابوذر اور ابوالوقت کے نسخوں کے علاوہ دیگر تمام نسخوں سے یہ ترجمہ ساقط ہے (۲)۔ اب اگر اس ترجمہ کو تسلیم کرلیا جائے، جیسا کہ ابوذر اور ابوالوقت کے نسخوں میں ہے، تو اس کا مقصد یہ ہوگا کہ ایام حیض میں عورت تمام امور سے بے تعلق نہیں ہوجاتی، بلکہ ان ایام میں بھی عورت سے کچھ اوامر ونواہی کا تعلق رہتا ہے، عورت ان دنوں میں بھی دینی امور کا ذکر کرسکتی ہے اور اسے دینی ماحول میں شریک ہونے کی اجازت ہے، دیکھئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف اور سعی کے علاوہ تمام ارکان حج، مثلاً: عرفات میں ٹھہرنے اور مزدلفہ میں کنکریاں مارنے وغیرہ کی اجازت دی۔

اور اگر عام نسخوں کے مطابق ترجمہ تسلیم نہ کیا جائے، تو اس صورت میں ذکر کردہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے الفاظ "إن هذا أمر كتبه الله على بنات آدم" سے ترجمۃ الباب کا مقصد واضح ہوجاتا ہے، جس کی تفصیل بابِ سابق میں "ترجمۃ الباب کا مقصد" کے عنوان کے تحت گزر چکی ہے اور حدیث اور ترجمۃ الباب میں مناسبت بھی بالکل واضح ہے کہ دونوں میں بدایتِ حیض کا موضوع ہے۔ (۳)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ ترجمۃ الباب سے متعلق فرماتے ہیں کہ "والظاهر حذفه" کہ اس ترجمہ کا نہ ہونا ہی ظاہر ہے، وگرنہ سابقہ ترجمہ بغیر حدیث کے ہوگا، لیکن اگر ترجمہ تسلیم کرلیا جائے، تو اس سے مقصد حیض ونفاس میں اتحاد حکم کو بیان کرنا ہوگا، کیونکہ ترجمۃ الباب کے تحت مذکور حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے حیض سے متعلق ان الفاظ "أنفست؟" میں استفسار فرمایا تھا، گویا کہ حیض پر نفاس کا اطلاق کرکے اتحاد حکم کی طرف اشارہ فرمادیا۔

---

(۱) عمدة القاري: ۳/ ۳۸۰، إرشاد الساري: ۱/ ۵۳۳، تحفة الباري: ۱/ ۲٤۱

(۲) فتح الباري: ۱/ ۵۲۷، عمدة القاري: ۳/ ۳۸۰، الكنز المتواري: ۳/ ۲٤۸

(۳) فضل الباري: ۲/ ٤٦٥

مگر پھر خود ہی اس غرض پر اشکال کر کے اسے رد فرمادیا کہ یہ غرض تو عنقریب "باب من سمی النفاس حیضاً" کے تحت آرہی ہے اور پھر دوسری غرض بیان فرمائی کہ میرے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ ہے کہ حائضہ کو احرام باندھنے کے موقع پر غسل کا حکم دیا جائے گا۔

اس غرض پر یہ اشکال نہ ہو کہ پھر تو یہ ترجمہ "کتاب الحج" میں ہونا چاہئے، اس لیے کہ یہ ترجمہ جیسے "کتاب الحج" سے متعلق ہے، ویسے ہی "کتاب الحیض" سے بھی متعلق ہے اور بخاری شریف میں ایسی بہت سی مثالیں ہیں کہ جن مسائل کا تعلق دو، دو کتابوں سے ہوتا ہے، تو امام بخاری رحمہ اللہ ان مسائل کو دونوں کتابوں میں درج فرماتے ہیں، چنانچہ "باب ترك الحائض الصوم" اور "باب اعتكاف المستحاضة" یہ ابواب "کتاب الحیض" میں بھی ہیں اور "کتاب الصوم" میں بھی، اسی طرح "باب: كيف تقضي الحائض المناسك كلها الخ" اور "كيف تهل الحائض؟" یہ ابواب "کتاب الحیض" اور "کتاب الحج" دونوں میں ہیں۔

الغرض جن مسائل کا تعلق دو کتابوں سے ہوتا ہے، تو امام بخاری رحمہ اللہ ان مسائل کو دونوں کتابوں میں درج کر دیتے ہیں۔(۱)

۲۹۰ : حدّثنا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللهِ قَالَ : حَدَّثَنا سُفْيَانُ قَالَ : سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمٰنِ بْنَ الْقَاسِمِ قَالَ : سَمِعْتُ الْقَاسِمَ يَقُولُ : سَمِعْتُ عَائِشَةَ (☆) تَقُولُ : خَرَجْنَا لَا نَرَى إِلَّا الْحَجَّ ، فَلَمَّا كُنَّا بِسَرِفَ حِضْتُ ، فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَأَنَا أَبْكِي ، قَالَ : (مَا لَكِ أَنُفِسْتِ) . قُلْتُ : نَعَمْ ، قَالَ : (إِنَّ هٰذَا أَمْرٌ كَتَبَهُ اللهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ ، فَاقْضِي مَا يَقْضِي الْحَاجُّ ، غَيْرَ أَنْ لَا تَطُوفِي بِالْبَيْتِ) . قَالَتْ : وَضَحَّى رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنْ نِسَائِهِ بِالْبَقَرِ .

[۲۹۹ ، ۳۱۰ ، ۳۱۱ ، ۳۱۳ ، ۱٤٤٦ ، ۱٤٨١ ، ١٤٨٥ ، ١٤٨٦ ، ١٤٨٧ ، ١٥٥٧ ، ١٥٦٧ ، ١٦٢٣ ، ١٦٣٣ ، ١٦٩١ ، ١٦٩٤-١٦٩٦ ، ٢٧٩٣ ، ٤١٣٤ ، ٤١٤٦ ، ٥٢٢٨ ، ٥٢٣٩ ، ٦٨٠٢ ، وانظر : ١٦٠٦]

---

(۱) الكنز المتواري: ۲٤٨/٣، الأبواب والتراجم: ٦٣

(☆) قوله: "عائشة": الحديث، أخرجه البخاري في باب: تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت، رقم الحديث: ٣٠٥، وباب امتشاط المرأة عند غسلها من الحيض، رقم الحديث: ٣١٦، وباب كيف تهل الحائض بالحج والعمرة، رقم الحديث: ٣١٩، وباب المرأة تحيض بعد الإفاضة، رقم الحديث: ٣٢٨، وفي الحج، باب الحج =

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ ہم حج کے ارادے سے نکلے، جب ہم مقام سرف میں پہنچے، تو میں حائضہ ہوگئی، اس بات پر میں رو رہی تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا تمہیں کیا ہوگیا، کیا حائضہ ہوگئی ہو؟ میں نے کہا: جی ہاں! اس پر آپ نے فرمایا: ”یہ ایک ایسی چیز ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے

= علی الرجل، رقم الحديث: ١٥١٦، ١٥١٨، وباب كيف تهل الحائض والنفساء، رقم الحديث: ١٥٥٦، وباب قول الله تعالىٰ: ﴿الحج اشهر معلومات﴾: ١٥٦٠، وباب التمتع والقران والإفراد بالحج الخ، رقم الحديث: ١٥٦١، ١٥٦٢، وباب طواف القارن، رقم الحديث: ١٦٣٨، وباب تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت الخ، رقم الحديث: ١٦٥٠، وباب ذبح الرجل البقر عن نسائه من غير أمرهن، رقم الحديث: ١٧٠٩، وباب ما يأكل من البدن وما يتصدق، رقم الحديث: ١٧٢٠، وباب الزيارة يوم النحر، رقم الحديث: ١٧٣٣، وباب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت، رقم الحديث: ١٧٥٧، ١٧٦٢، وباب الإدلاج من المحصب، رقم الحديث: ١٧٧١، ١٧٧٢، وفي العمرة، باب العمرة ليلة الحصبة وغيرها، رقم الحديث: ١٧٧٣، وباب الاعتمار بعد الحج بغير هدي، رقم الحديث: ١٧٨٦، وباب أجر العمرة على قدر النصب، رقم الحديث: ١٧٨٧، وباب المعتمر إذا طاف طواف العمرة ثم خرج الخ، رقم الحديث: ١٧٨٨، وفي الجهاد، باب الخروج اخر الشهر، رقم الحديث: ٢٩٥٢، وباب إرداف المرأة خلف أخيها، رقم الحديث: ٢٩٨٤، وفي المغازي، باب حجة الوداع، رقم الحديث: ٤٣٩٥، ٤٤٠١، ٤٤٠٨، وفي الطلاق، باب قول الله تعالىٰ: ﴿ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن﴾ الآية، رقم الحديث: ٥٣٢٩، وفي الأضاحي، باب الأضحية للمسافر والنساء، رقم الحديث: ٥٥٤٨، وباب من ذبح ضحية غيره، رقم الحديث: ٥٥٥٩، وفي الأدب، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((تربت يمينك)) و((عقرى حلقى))، رقم الحديث: ٦١٥٧، وفي التمني، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((لو استقبلت من أمري ما استدبرت))، رقم الحديث: ٧٢٢٩، وأخرجه مسلم في الحج، باب بيان وجوه الإحرام الخ، رقم الحديث: ٢٩١٠-٢٩٣٥، وأبوداود في المناسك، باب في إفراد الحج، رقم الحديث: ١٧٧٨، ١٧٨٣، والنسائي في الحج، باب إباحة فسخ الحج بعمرة الخ، رقم الحديث: ٢٨٠٥، وابن ماجه في المناسك، باب الحائض تقضي المناسك إلا الطواف، رقم الحديث: ٢٩٦٣، جامع الأصول، حرف الحاء، الكتاب الأول في الحج والعمرة، الباب الثالث في الإفراد الخ، الفصل الثالث في التمتع: ٣/١٤٠-١٥١، رقم الحديث: ١٤١٥

آدم کی بیٹیوں کے لیے لکھ دیا ہے، اس لیے تم بھی حج کے افعال پورے کرلو، البتہ بیت اللہ کا طواف نہ کرنا۔'' حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ازواج کی طرف سے گائے کی قربانی کی۔''

تراجم رجال

علي بن عبدالله

یہ امیر المؤمنین فی الحدیث، الحجہ، امام ابوالحسن علی بن عبداللہ بن جعفر بن نجیح سعدی بصری رحمہ اللہ ہیں، جو''ابن المدینی'' کے نام سے معروف ہیں۔

ان کے حالات "كتاب العلم، باب الفهم في العلم" کی پہلی حدیث کے تحت تفصیلاً گزر چکے ہیں۔(۱)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابن المدینی رحمہ اللہ ان اشخاص میں سے ہیں جن کی اپنے شہر کی طرف نسبت خلاف قیاس ہے(۲)، چنانچہ ابن الاثیر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ "مدني" بحذف الياء والهاء، مدینۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہے۔(۳)

اسماعیل بن حماد جوہری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب نسبت مدینۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہو، تو "مَدَنِيٌّ" پڑھیں گے اور جب مدینۂ منصور کی طرف نسبت ہو، تو "مدينيٌّ" (بإعادة الياء بين الدال والنون) پڑھیں گے، تاکہ نسبت میں فرق ہو سکے۔(۴)

سفیان

یہ امام سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ ہیں، ان کے حالات "بدء الوحي" میں پہلی حدیث کے ضمن

---

(۱) كشف الباري: ۳/۲۹۷-۳۰۲

(۲) عمدة القاري: ۳/۳۸۰

(۳) منال الطالب: ٦١٣، عمدة القاري: ۳/۳۸۰

(٤) معجم الصحاح للجوهري: ۹۷۷، عمدة القاري: ۳/۳۸۰

میں مختصراً (۱)، اور "كتاب العلم، باب قول المحدث: حدثنا أو أخبرنا وأنبأنا" کے ضمن میں تفصیلاً گزر چکے ہیں۔(۲)

عبدالرحمن بن قاسم

یہ عبدالرحمٰن بن قاسم بن محمد بن خلیفۂ ثانی ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ، قرشی، تیمی ہیں۔ ان کی کنیت "ابو محمد المدنی" ہے(۳)۔ یہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی حیات ہی میں پیدا ہوئے۔(۴)

یہ اپنے والد قاسم بن محمد، سعید بن المسیب، عبداللہ بن عبداللہ بن عمر، سالم بن عبداللہ بن عمر، نافع مولی ابن عمر، محمد بن جعفر بن الزبیر رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔

ان سے سماک بن حرب، محمد بن مسلم بن شہاب زہری، عبیداللہ بن عمر العمری، محمد بن عجلان، ہشام بن عروہ، منصور بن زادان، یحییٰ بن منصور بن زادان، یحییٰ بن سعید انصاری، موسیٰ بن عقبہ، ایوب سختیانی، حمید الطویل، مالک بن انس، شعبہ، صخر بن جویریہ، حماد بن سلمہ، سفیان ثوری، عبدالرحمٰن بن عمرو الاوزاعی، عبدالملک بن جریج، لیث بن سعد، لیث بن ابی سلیم، عمرو بن الحارث مصری، یزید بن الہاد، محمد بن اسحاق بن یسارہ، عبدالعزیز ماجشون، عبدالرحمٰن بن عبداللہ مسعودی، اور سفیان بن عیینہ رحمہم اللہ وغیرہ بہت سے حضرات روایت کرتے ہیں۔(۵)

ابن سعد(۶) اور مصعب بن عبداللہ زبیری رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ عبدالرحمٰن بن قاسم کی والدہ کا نام قریبہ بنت عبدالرحمٰن بن ابی بکر (رضی اللہ عنہ) ہے۔(۷)

---

(۱) كشف الباري: ۱/۲۳۸

(۲) كشف الباري: ۳/۱۰۲-۱۰۶

(۳) تهذيب الكمال: ۱۷/۳۴۷، تهذيب التهذيب: ۶/۲۵۴، سير أعلام النبلاء: ۶/۵

(٤) تهذيب الكمال: ۱۷/۳٤۷، تهذيب التهذيب: ٦/۲٥٤

(۵) شیوخ اور تلامذہ کی تفصیل کے لیے دیکھئے، تهذيب الكمال: ۱۷/۳٤۸

(٦) طبقات ابن سعد: ٥/۱۸۷

(۷) تهذيب الكمال: ۱۷/۳٤۹، تهذيب التهذيب: ٦/۲٥٤

لیکن خلیفہ بن خیاط اور حاکم ابو احمد کا کہنا ہے کہ ان کی والدہ کا نام اسماء بنت عبدالرحمٰن بن ابی بکر (رضی اللہ عنہ) ہے۔(۱)

مصعب بن عبداللہ زبیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان من خيار المسلمين وكان له قدر في أهل المشرق".(۲) یعنی: عبدالرحمٰن بن قاسم رحمہ اللہ عامۃ المسلمین کے بہترین افراد میں سے تھے اور اہل مشرق کے ہاں آپ کو بڑی قدر ومنزلت حاصل تھی۔

سفیان بن عینیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "حدثنا عبدالرحمن بن القاسم وكان أفضل أهل زمانه".(۳) اسی طرح ایک اور موقعہ پر سفیان بن عینیہ رحمہ اللہ نے فرمایا:

"سمعت عبدالرحمن بن القاسم وما بالمدينة يومئذ أفضل منه".(٤) یعنی: میں نے عبدالرحمٰن بن قاسم رحمہ اللہ سے احادیث سنی ہیں اور اس وقت مدینہ طیبہ میں ان سے بہتر کوئی نہیں تھا۔

۴- امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "لم يخلف أحد أباه في مجلسه إلا عبدالرحمن بن القاسم".(٥)

یعنی: کوئی بھی شخص اپنے والد کی مجلس میں اس کا جانشین نہیں بن سکا، سوائے عبدالرحمٰن بن قاسم کے، کیونکہ انہیں یہ شرف حاصل ہوا ہے۔

علی بن المدینی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں نے سفیان بن عینیہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ: "لم يكن بالمدينة رجل أرضى من عبدالرحمن بن القاسم".(٦)

---

(۱) تهذيب الكمال: ١٧/ ٣٥٠

(۲) تهذيب الكمال: ١٧/ ٣٤٩، تهذيب التهذيب: ٦/ ٢٥٤

(۳) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب الطيب بعد رمي الجمار الخ، رقم الحديث: ١٧٥، التاريخ الكبير، رقم الأعلام: ١٠٨٦

(٤) صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب ما وطئ من التصاوير، رقم الحديث: ٥٩٥٤

(٥) تهذيب الكمال: ١٧/ ٣٥١، تهذيب التهذيب: ٦/ ٢٥٤

(٦) تهذيب الكمال: ١٧/ ٣٥٠، الجرح والتعديل: ٥/ ٣٤٠

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة ثقة ثقة". (۱)

احمد بن عبداللہ عجلی، ابوحاتم اور امام نسائی رحمہم اللہ فرماتے ہیں: "ثقة". (۲)

یحییٰ بن سعید رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے ہشام بن عروہ سے سنا، انہوں نے عبدالرحمٰن بن قاسم سے روایت نقل کی، پھر فرمایا: "ملي عن ملي" یعنی: "عبدالرحمن عن أبيه". (۳)

ابن سعد اور ابوعبید قاسم بن سلام رحمہما اللہ اور دیگر بہت سے حضرات فرماتے ہیں کہ آپ کا انتقال سن ۱۲۶ ہجری میں ہوا۔

خلیفہ بن خیاط اور ابن حبان رحمہما اللہ (۴) نے بھی یہی قول اختیار کیا کہ آپ کا انتقال ۱۲۶ھ میں مدینہ میں ہوا (۵)، مگر دوسرے مقام پر خلیفہ سے مروی ہے کہ عبدالرحمٰن بن القاسم اور عبداللہ بن ابی نجیح رحمہما اللہ کا وصال ۱۳۱ھ میں ہوا (۶) اور یہی قول فلاس رحمہ اللہ، ہیثم بن عدی رحمہ اللہ اور ابن قانع رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے (۷)، لیکن یہ دوسرا قول وہم ہے (۸) اور صحیح یہی ہے کہ آپ کا وصال سن ۱۲۶ھ میں ہوا۔ (۹)

علامہ واقدی لکھتے ہیں کہ جب ولید بن یزید بن عبدالملک خلیفہ بنا، تو اس نے ابوالزناد، عبدالرحمٰن بن قاسم، ربیعہ اور محمد بن المنکدر رحمہم اللہ کو طلب کیا، چنانچہ یہ حضرات شام کی طرف خلیفۂ وقت سے ملاقات کے

---

(۱) تهذيب الكمال: ۱۷/ ۳۵۰، الجرح والتعديل: ۵/ ۳٤۰، تهذيب التهذيب: ٦/ ۲٥٤

(۲) تهذيب الكمال: ۱۷/ ۳٥۱، تهذيب التهذيب: ٦/ ۲٥٤

(۳) الجرح والتعديل: ۵/ ۳٤۰، تهذيب الكمال: ۱۷/ ۳۵۰

(٤) تهذيب الكمال: ۱۷/ ۳٥۱، تهذيب التهذيب: ٦/ ۲٥٤، تقريب التهذيب: ۱/ ٤٦۰، كتاب الثقات لابن حبان: ٤/ ۳۹، شذرات الذهب: ۱/ ۲۹٥، الكامل في التاريخ: ٤/ ٥۰٥، خلاصة الخزرجي: ۲۳۳، الكاشف: ۲/ ۱۷٦

(٥) كتاب الثقات لابن حبان: ٤/ ۳۹

(٦) تهذيب الكمال: ۱۷/ ۳٥۱

(۷) تهذيب التهذيب: ٦/ ۲٥٤

(۸) تهذيب الكمال: ۱۷/ ۳٥۱

(۹) تهذيب الكمال: ۱۷/ ۳٥۲، تهذيب التهذيب: ٦/ ۲٥٥

لیے روانہ ہو گئے، مگر عبد الرحمن بن قاسم اسی دوران بیمار پڑ گئے اور ارض شام کے مقام ''فدین'' میں انہیں موت نے آلیا۔(۱)

علامہ شمس الدین ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آپ کا انتقال سن ۱۲۶ھ میں مقام ''حوران'' میں ہوا اور اس وقت آپ ستر کی دہائی میں تھے۔(۲)

ابن سعد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وکان ثقة ورعا كثير الحديث".(۳)

ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کو "كتاب الثقات" میں ذکر فرمایا ہے(۴)۔آپ رشتے میں امام جعفر صادق رحمہ اللہ کے ماموں تھے۔(۵)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آپ کی ولادت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں ہوئی اور مجھے تعجب ہے کہ آپ نے جابر اور سہل بن سعد رضی اللہ عنہما سے روایات نقل نہیں کیں۔(۶)

مزید فرماتے ہیں: "وكان إماماً، حجةً، ورعاً، فقيه النفس، كبير الشأن".(۷)

قاسم

یہ قاسم بن محمد بن ابی بکر صدیق رضی اللہ عنہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الغسل، باب من بدأ بالحلاب أو الطيب عند الغسل" کے تحت تفصیلاً گزر چکے ہیں۔

عائشة

یہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ بنت ابی بکر صدیق رضی اللہ عنہما ہیں۔

---

(۱) تهذيب الكمال: ۱۷/۳٤۹.

(۲) سير أعلام النبلاء: ٦/٥، ٦، تاريخ الإسلام للذهبي: ۳/٤۸۱

(۳) تهذيب الكمال: ۱۷/۳٥۲، تهذيب التهذيب: ٦/٢٥٥

(٤) كتاب الثقات لابن حبان: ٤/۳۹

(٥) سير أعلام النبلاء: ٦/٥

(٦) حواله بالا

(۷) حواله بالا

ان کے حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت تفصیلاً گزر چکے ہیں۔(۱)

شرح حدیث

(خَرَجْنَا)

حجۃ الوداع کے لیے روانگی کب ہوئی؟

اس سلسلے میں شراحِ حدیث اور مؤرخین کا اختلاف ہے کہ حجۃ الوداع کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کس تاریخ کو اور کس دن روانہ ہوئے؟ چنانچہ اس بارے میں تین طرح کے اقوال ہیں۔(۲)

پہلا قول امام طبری رحمہ اللہ کے حوالہ سے نقل کیا جاتا ہے کہ ان کی رائے یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع کے لیے ذی قعدہ کی ۲۴ تاریخ کو بروز جمعہ روانہ ہوئے۔

علامہ ابن قیم جوزی رحمہ اللہ نے اس قول کو امام طبری رحمہ اللہ کا وہم قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ امام طبری رحمہ اللہ کو حدیث کے الفاظ "لِسِتٍّ بَقِيْنَ" سے وہم لاحق ہوا ہے، کیونکہ انہوں نے ان الفاظ کے پیش نظر یہ گمان کر لیا کہ ایسا اسی صورت ممکن ہے جب خروج بروز جمعہ تسلیم کیا جائے، کیونکہ ذوالحجہ کی پہلی تاریخ بروز پنجشنبہ (جمعرات) اور ذوالقعدہ کی آخری تاریخ بروز بدھ متعین ہے اور جمعہ سمیت چھ دن بدھ پر ہی تمام ہوتے ہیں، اس لیے خروج کے لیے جمعہ کا دن ہی متعین ہے۔(۳)

بعض عبارات سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ امام طبری رحمہ اللہ کو حدیث کے الفاظ "وذلك لخمس بقين ذي القعدة" سے وہم ہوا ہے(۴)، کیونکہ ذی الحجہ کی پہلی تاریخ بروز جمعرات تھی، جس میں کسی قسم کا کوئی اختلاف نہ محدثین کے درمیان ہے اور نہ مؤرخین کے، اس لیے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ وقوف عرفہ بروز جمعہ ہوا (سوائے علامہ واقدی کے کہ ان کا کہنا ہے کہ وقوف عرفہ بروز ہفتہ ہوا تھا، مگر اس قول کے ساتھ علامہ واقدی متفرد

---

(۱) كشف الباري: ۲۹۱/۱

(۲) أوجز المسالك: ۸۰/۸

(۳) زاد المعاد: ۳۰۱/۲، ۳۰۲، أوجز المسالك: ۸۰/۸

(٤) هذا ما يفهم من عمدة القاري: ۲٤۱/۹، وشرح الزرقاني على الموطا: ۳٤۳/۲

ہیں، وهذا لم يقله أحد غيره)(۱)، جب جمعہ کو نویں تاریخ (وقوف عرفہ) ہوئی، تو پنجشنبہ (جمعرات) کو آٹھویں ہوگی، لہٰذا جمعرات ہی کو پہلی تاریخ بھی ہوگی، تو بدھ کو ذوالقعدہ کی آخری تاریخ ہوئی، اب اگر پانچ دن پیچھے ہٹیں، تو پچیس تاریخ ہفتہ کو پڑتی ہے اور چوبیس جمعہ کو پڑتی ہے اور روایت میں ہے کہ "پانچ تاریخیں باقی رہ گئی تھیں جب ہم نکلے" معنی یہ ہوا کہ چوبیس کو نکلے اور چوبیس کو نکلنا جمعہ کے دن ہی ہوسکتا ہے۔(۲)

اس صورت میں اور سابق میں ذکر کردہ صورت وہم میں فرق یہ ہے کہ "لخمس بقين" والی صورت میں جمعہ کا دن شمار نہیں کیا گیا، یعنی: "يوم الخروج" کو شمار نہیں کیا گیا اور "لست بقين" والی صورت میں جمعہ کا دن یعنی: "يوم الخروج" بھی شمار کیا گیا۔

بہرحال حاصل کلام یہ ہے کہ امام طبری رحمہ اللہ کے نزدیک خروج بروز جمعہ بتاریخ ۲۴ ذی القعدہ ہوا، جو کہ فحش غلطی ہے، اس لیے کہ صحیحین میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ "ہم نے خروج والے دن ظہر کی نماز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں چار رکعت ادا فرمائی اور عصر کی نماز دو رکعت (قصر) مقام ذوالحلیفہ میں ادا فرمائی" تو اگر خروج جمعہ کے دن ہوا تھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ کیوں نہ ادا فرمایا؟(۳)

دوسرا قول یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع کے لیے بتاریخ ۲۴ ذی القعدہ بروز جمعرات روانہ ہوئے، جبکہ ابھی مہینہ پورا ہونے میں مکمل چھ دن باقی تھے (بشرطیکہ مہینہ تیس کا شمار کریں، کیونکہ اگر مہینہ انتیس کا شمار کریں، تو پھر ۲۴ ذوالقعدہ کو جمعہ کا دن پڑتا ہے، نا کہ جمعرات کا)، اس لیے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ذوالحلیفہ میں رات بسر فرمانے کے بعد جب روانہ ہوئے، تو اس وقت ذی قعدہ کی پانچ تاریخیں باقی تھیں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حجۃ الوداع والے سال وقوف عرفہ بروز جمعہ ہوا تھا، لہٰذا ذوالحجہ کی پہلی تاریخ جمعرات کے دن اور ذوقعدہ کی آخری تاریخ بدھ والے دن ہوگی اور یہ بات درست ہوگی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حجۃ الوداع کے لیے مدینہ طیبہ سے خروج ذوالقعدہ ختم ہونے سے چھ تاریخیں پہلے بروز جمعرات ہوا، چنانچہ اس قول کی مزید وضاحت حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہوتی

---

(۱) أوجز المسالك: ۸/۸۰

(۲) هذا ما يفهم من عمدة القاري: ۹/۲٤۱

(۳) زاد المعاد: ۲/۳۰۱، ۳۰۲

ہے کہ ”ہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں مدینہ میں ظہر کی نماز چار رکعت ادا فرمائی“ لہٰذا اگر خروج پانچ تاریخیں پہلے ہوتا، تو یقیناً جمعہ کے دن ہوتا اور یہ امر طے شدہ ہے کہ جمعہ والے دن چار رکعت ادا نہیں کی جاتیں، اس لیے یہی متعین ہے کہ بروز جمعرات حجۃ الوداع کے لیے خروج فرمایا اور ویسے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم جمعرات والے دن ہی سفر فرمایا کرتے تھے، اس سے بھی ”خروج في يوم الجمعة“ کا قول باطل ہو جاتا ہے۔ (۱)

اس قول کو ابن حزم، علامہ عینی اور ایک بڑی تعداد میں شراحِ حدیث اور حضرات مؤرخین رحمہم اللہ نے اختیار فرمایا ہے (۲) اور یہی قول مشہور بھی ہے۔ (۳)

مگر اس قول پر اعتراض ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہم کی صحیحین کی روایت میں تو آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع کے لیے ذوقعدہ مہینہ پورا ہونے سے پانچ دن پہلے روانہ ہوئے، پھر چھ دن پہلے والا قول کیسے درست ہوسکتا ہے؟ تو اس کے جواب میں ابن حزم رحمہ اللہ اور علامہ عینی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس روایت میں خروج سے ”خروج من ذي الحليفة“ مراد ہے اور ظاہر ہے کہ ذوالحلیفہ سے نکلنا ذی قعدہ سے پورا ہونے سے ۵ دن پہلے تھا۔ (۴)

لیکن اس تاویل اور جواب پر ایک زبردست اشکال ہوتا ہے کہ بخاری شریف ہی میں ایک دوسرے مقام پر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ: ”انطلق النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة لخمس ليال بقين من ذي القعدة“ یعنی ”آپ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ طیبہ سے ایسے وقت میں روانہ ہوئے، جب کہ ابھی ذی قعدہ پورا ہونے میں پانچ راتیں باقی تھیں“ تو اس روایت میں مدینہ طیبہ کی تصریح ہے کہ خروج سے مراد ”خروج من المدينة“ ہے، لہٰذا یہ تاویل قابل قبول نہیں ہوگی۔ (۵)

نیز علامہ ابن حزم کے قول کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے، جسے علامہ عینی رحمہ اللہ نے علامہ

---

(۱) زاد المعاد: ۲/۱۰۲، ۱۰۳، عمدة القاري: ۹/۲٤۱، شرح الزرقاني على الموطا: ۲/۳٤۳، أوجز المسالك: ۸/۸۱

(۲) أوجز المسالك: ۸/۸۱

(۳) حجة الوداع وعمرات النبي صلى الله عليه وسلم، ص: ۱۹

(٤) زاد المعاد: ۲/۱۰۳، ۱۰٤، عمدة القاري: ۹/۲٤۱، أوجز المسالك: ۸/۸۱

(٥) أوجز المسالك: ۸/۸۱

واقدی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ: "أن هلال ذي الحجة كان ليلة الخميس اليوم الثامن من يوم خروجه" یعنی: ''ذی الحجہ کا چاند جمعرات کی رات، حجۃ الوداع کے لیے خروج کے آٹھویں دن تھا'' تو اس روایت سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ حجۃ الوداع کے لیے نکلنا بروز جمعرات تھا، اسی قول کو محی الدین ابن عربی نے ''المسامرات'' میں اختیار کیا، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ:

"وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم عائداً إلى مكة......وذلك يوم الخميس لست بقين من ذي القعدة بعد أن صلى الظهر بالمدينة، فصلى العصر من ذلك اليوم بذي الحليفة، وبات ليلة الجمعة واستهل هلال ذي الحجة ليلة الخميس اليوم الثامن من يوم الخروج من المدينة ......".

''آپ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ کی طرف بروز جمعرات، ذی قعدہ کے پورا ہونے سے چھ دن پہلے، مدینہ میں نماز ظہر ادا کرنے کے بعد روانہ ہوئے اور پھر اسی دن کی عصر کی نماز ذوالحلیفہ میں پڑھی اور وہیں شب جمعہ کا قیام فرمایا اور مدینہ سے خروج کے آٹھویں دن جمعرات کی شب ذوالحجہ کا چاند دکھائی دیا گیا۔'' (۱)

تیسرا قول حضرات محققین کا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع کے لیے ۲۵ ذی قعدہ بروز ہفتہ روانہ ہوئے۔

اس قول کو علامہ ابن قیم (۲)، صاحب الخمیس (۳)، حافظ ابن حجر (۴)، علامہ زرقانی (۵)، ملا علی قاری (۶)، علامہ قسطلانی (۷)، علامہ ابن کثیر (۸) اور ابن ہشام (۹) رحمہم اللہ وغیرہ نے اختیار کیا ہے۔

---

(۱) أوجز المسالك: ۸/۸۱

(۲) زاد المعاد: ۲/۱۰۳

(۳) أوجز المسالك: ۸/۸۲

(٤) فتح الباري: ۳/۵۱۹

(٥) شرح الزرقاني على الموطا: ۲/۳٤۳، وشرح الزرقاني على المواهب اللدنية: ۱۱/۳۳۱

(٦) مرقاة المفاتيح: ٥/٤٩٥

(٧) إرشاد الساري: ٤/٥١ ....=

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ سے حجۃ الوداع کے لیے ذوالقعدہ پورا ہونے سے ۵ تاریخیں پہلے روانہ ہوئے، جیسا کہ صحیحین میں ابن عباس (۱) اور حضرت عائشہ (۲) رضی اللہ عنہم کی روایتوں سے ثابت ہوتا ہے، مگر ابن حزم کی رائے یہ ہے کہ مدینہ طیبہ سے جمعرات کو خروج فرمایا، لیکن ابن حزم رحمہ اللہ کی رائے میں نظر اور اشکال ہے، اس لیے کہ ذی الحجہ کی پہلی تاریخ بروز جمعرات تھی، کیونکہ یہ بات تواتر سے ثابت ہے کہ اس سال وقوف عرفہ جمعہ کے دن ہوا تھا اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وقوف عرفہ جمعہ کو ہوا تھا جو کہ ذوالحجہ کی نویں تاریخ ہوتی ہے، تو یقیناً بروز جمعرات پہلی تاریخ ہوگئی اور بروز بدھ ذوقعدہ کی آخری تاریخ ہوگی۔ اب اگر ۵ دن پیچھے جائیں، تو خروج جمعہ کے دن بنتا ہے، نا کہ جمعرات کے دن اور یہ بات قول اول کے تحت گزر چکی ہے کہ جمعہ کو خروج کا قول کرنا فحش غلطی ہے، لہٰذ جب جمعرات کا دن یوم الخروج نہیں بن سکتا اور نہ ہی جمعہ کا دن، تو یوم الخروج ہفتہ خود بخود متعین ہوگیا۔ (۳)

لیکن اس قول پر اشکال ہوتا ہے کہ پھر "خرجنا لخمس" کیسے درست ہوگا؟ اس لیے کہ ہفتہ کو یوم الخروج قرار دینے کے بعد تو پیچھے چار تاریخیں باقی رہ جاتی ہیں۔ اس اشکال کا ایک جواب تو یہ ہے کہ راوی نے مہینہ کو تیس کا شمار کر کے "لخمس بقین" کہا تھا، مگر اتفاق سے مہینہ انتیس کا نکلا اور پیچھے کل ۴ تاریخیں رہ گئیں۔ (۴)

اس جواب کی مزید وضاحت یوں سمجھیں کہ ممکن ہے کہ مہینہ بجائے تیس کے انتیس کا نکلا ہو اور راوی نے مہینہ مکمل ۳۰ دن کا شمار کر کے خبر دی ہو، کیونکہ عرب اور عام طور پر تاریخ بتانے میں لوگوں کی یہ عادت ہے کہ جب وہ مہینہ کے باقی ایام کی خبر دیتے ہیں، تو اسے مکمل اعتبار کرتے ہوئے خبر دیتے ہیں، پھر یہ بعد کی بات ہے

= (٨) البداية والنهاية: ١١٩/٥

(٩) السيرة النبوية لابن هشام: ٦٠١/٤

(١) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب مايلبس المحرم من الثياب والأردية والأزر، رقم الحديث: ١٥٤٥

(٢) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب مايأكل من البُدن ومايتصدق، رقم الحديث: ١٧٢٠، ومسلم، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام الخ، رقم الحديث: ٢٩٢٥

(٣) البداية والنهاية: ١١٧/٥-١١٩

(٤) زاد المعاد: ١٠٥/٢، البداية والنهاية: ١١٩/٥، أوجز المسالك: ٨٢/٨

کہ مہینہ تیس کا نکلتا ہے، یا انتیس کا، اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی ۲۵ تاریخ کو کسی دستاویز وغیرہ پر یہ لکھے کہ "کتب لخمس بقین" اور پھر مہینہ انتیس کا نکلے۔

نیز اگر ہم بجائے راتوں کے ایام (دنوں) کا اعتبار کریں، تب بھی اشکال رفع ہوسکتا ہے، کیونکہ ایام کے اعتبار سے بغیر کسی شک کے ۵ دن ہی باقی تھے اور یہ عرب کی عادت ہے کہ جب تاریخ میں راتیں اور دن جمع ہوجائیں، تو وہ لیالی اور راتوں کو اول شہر ہونے کی وجہ سے ایام اور دنوں پر غالب رکھتے ہیں، سو بھی ذکر تو "لیالی" کا کرتے ہیں اور اس سے مراد "ایام" ہوتے ہیں۔(۱)

اس اشکال کا ایک جواب یہ بھی ہے کہ راوی نے یوم الخروج کو بھی تسلیم کرلیا تھا، اس لیے "لخمس بقین" کہا۔

ان دونوں جوابوں کی تائید حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ: "أنه خرج لخمس بقين من ذي القعدة أو لأربع". (۲) یعنی: "آپ صلی اللہ علیہ وسلم ذوقعدہ کے مکمل ہونے سے ۵ یا ۴ تاریخیں قبل روانہ ہوئے۔" اور مکہ مکرمہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم ۴ ذوالحجہ کو داخل ہوئے، جیسا کہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں موجود حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔ صحیح بخاری کی روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں: "فقدم مكة لأربع ليال خلون من ذي الحجة". یعنی: آپ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ میں ۴ ذی الحجہ کو داخل ہوئے۔(۳) اور وہ اتوار کا دن تھا، جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں داخل ہوئے۔ دخول مکہ بروز اتوار سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ مدینہ سے روانگی ہفتہ کے دن ہوئی۔(۴)

---

(۱) زاد المعاد: ۲/۱۰۵

(۲) البداية والنهاية: ۵/۱۱۹، أوجز المسالك: ۸/۸۲

وهذا لفظ البيهقي من طريق أحمد بن حفص بن عبدالله عن أبيه عن إبراهيم بن طهمان عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر. (دلائل النبوة: ۵/۴۳۲)

(۳) رواه الإمام البخاري في الحج، باب مايلبس المحرم من الثياب والأردية والأزر، رقم الحديث: ۱۵۴۵، والإمام مسلم في الحج، باب جواز العمرة في أشهر الحج، رقم الحديث: ۳۰۱۰، ۳۰۱۲، ۳۰۱۳

(۴) فتح الباري: ۳/۵۱۹، أوجز المسالك: ۸/۸۲، مرقاة المفاتيح: ۵/۴۶۱

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس قول کی تائید ابن سعد اور حاکم رحمہما اللہ سے "اِکلیل" میں مروی روایت سے بھی ہوتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ سے بروز ہفتہ روانہ ہوئے، جب کہ ابھی ذوقعدہ کی پانچ تاریخیں باقی تھیں۔(۱)

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ کا طرزِ استدلال

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ۲۵ ذی قعدہ بروز ہفتہ کو خروج کا قول اس لیے اختیار کیا، کیونکہ حدیث میں صراحت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ذی قعدہ کے مکمل ہونے سے ۵ تاریخیں قبل روانہ ہوئے اور وہ ۵ تاریخیں ہفتہ، اتوار، پیر، منگل اور بدھ کے ایام کی ہیں۔ اب اگر ابن حزم رحمہ اللہ کا قول تسلیم کیا جائے، تو "لخمسن بقين" کے بجائے "لسبع بقين" ہوجائے گا اور اگر یوم الخروج، یعنی: جمعرات کو شمار نہ کریں، تب بھی "لست بقين" بنتا ہے، اور یہ دونوں "لست بقين" ہو یا "لسبع بقين" ہو، حدیث کے خلاف ہیں اور اگر بجائے دنوں کے راتوں کا اعتبار کریں، تب بھی "لست بقين" بنے گا، "لخمس بقين" کسی صورت نہیں بنتا، لہٰذا جمعرات کے دن خروج کا قول کرنے کی صورت میں حدیث "لخمس بقين من ذي القعدة" اور "خروج في يوم الخميس" میں جمع ممکن نہیں۔

لیکن اگر یوم السبت میں خروج تسلیم کیا جائے، تو یوم الخروج، یعنی: ہفتہ سمیت پیچھے ۵ دن ہی بچتے ہیں۔

نیز روانگی سے قبل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا لوگوں کو احرام اور لباس وغیرہ سے متعلق منبر پر کھڑے ہوکر تعلیم دینا بھی اسی پر دلالت کرتا ہے کہ حجۃ الوداع کے لیے روانگی ہفتہ کے دن ہوئی، کیونکہ یوں تعلیم دینا اور خطبہ بیان کرنا ظاہر یہ ہے کہ جمعہ کے دن تھا، اس لیے کہ اگر کوئی اور دن ہوتا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو جمع کرنے کے لیے منادی کرواتے، جبکہ ایسا کچھ منقول نہیں، لہٰذا ظاہر یہ ہے کہ یہ خطبۂ تعلیمی جمعہ کے دن ارشاد فرمایا اور پھر ہفتہ کو مدینہ سے روانہ ہوگئے۔(۲)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ابن قیم رحمہ اللہ کا قول راجح ہے، کیونکہ مکہ و

---

(۱) فتح الباري: ۳/۵۱۹

(۲) زاد المعاد: ۲/۱۰۳

مدینہ کی درمیانی منزلیں (اس واقعہ میں اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث المساجد میں) کل آٹھ ہیں، یہ حدیث امام بخاری رحمہ اللہ نے روایت کی ہے اور اس میں مکہ ومدینہ کی درمیانی مساجد کو شمار کیا گیا ہے (۱)، پس ظاہر یہ ہے کہ روانگی ۲۵ ذیقعدہ کو بروز شنبہ، یعنی: ہفتہ ہوئی، یہ مہینہ ۲۹ دن کا تھا اور ذوالحجہ کی پہلی تاریخ بالاتفاق پنجشنبہ، یعنی: جمعرات کو تھی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مکہ مکرمہ پہنچنا بھی بالاتفاق ۴ ذوالحجہ کو بروز یکشنبہ، یعنی: اتوار ہوا تھا اور "البدایۃ والنہایۃ" (۲) میں جو بروایت بخاری ۵ ذوالحجہ کا قول ہے، یہ کتابت کی غلطی ہے، کیونکہ اس حدیث میں صحیح بخاری (۳) کے الفاظ یہ ہیں: "پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم ذوالحجہ کی چار راتیں گزرنے پر مکہ مکرمہ تشریف لائے۔" اس طرح تمام روایات جمع ہو جاتی ہیں۔ (۴)

حاصل کلام یہ ہے کہ یوم الخروج کے سلسلے میں تین اقوال ہیں۔ پہلا قول امام طبری رحمہ اللہ کا ہے، جو جمعہ کو یوم الخروج قرار دیتے ہیں۔ دوسرا قول ابن حزم، علامہ عینی اور دیگر بہت سے شراح حدیث رحمہم اللہ کا ہے، جو جمعرات کو یوم الخروج قرار دیتے ہیں۔ اور تیسرا قول علامہ ابن قیم، حافظ ابن حجر، ملا علی قاری اور دیگر علمائے محققین رحمہم اللہ کا ہے، جو ہفتہ کو یوم الخروج قرار دیتے ہیں اور یہی قول احادیث صحیحہ کے موافق ہے، واللہ اعلم۔

(لانری إلا الحج) کا محلِ اعراب

یہ جملہ حالیہ ہے جو محل نصب میں واقع ہے۔ "لانری" بضم النون "لا نظن" کے معنی میں ہے۔

کیا سب لوگ حج کے احرام میں تھے؟

"إلا الحج" کا معنی ہے: "إلا قصد الحج" کہ ہمارا صرف حج کا ارادہ تھا، کیونکہ شروع شروع میں اہل عرب حج کے مہینوں میں عمرہ کرنے کو ممنوع سمجھتے تھے، اس لیے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے قدیم اعتقاد کے مطابق خبر دی کہ ہمارا صرف حج کا ارادہ تھا، یا پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اکثریت کے بارے میں خبر دی کہ اکثر لوگ حج کے ارادے سے جا رہے تھے اور یا پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے

---

(۱) صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب المساجد التي على طرق المدينة الخ، رقم الحديث: ۴۸۳-۴۹۲

(۲) البداية والنهاية: ۵/۱۱۷

(۳) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب مايلبس المحرم من الثياب والأردية والأزر، رقم الحديث: ۱۵۴۵

(۴) حجة الوداع وعمرات النبي صلى الله عليه وسلم، ص: ۱۹، تقرير بخاري: ۲/۱۸۳

بارے میں بتارہی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حج کے ارادے سے تھے، کیونکہ جہاں تک خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے احرام کا تعلق ہے، تو وہ عمرے کا احرام باندھے ہوئے تھیں۔(۱)

ابن التین رحمہ اللہ نے فرمایا کہ بعض حضرات نے "لانَرى" بفتح النون بھی ضبط کیا ہے۔(۲)

احرام سے متعلق روایاتِ متعارضہ

حضرت قاسم (۳)، عمرہ بنت عبدالرحمٰن (۴) اور اسود (۵) رحمہم اللہ کی روایات میں ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ ہمارا صرف حج کا ارادہ تھا، لیکن حضرت عروہ بن زبیر رحمہ اللہ کی روایت میں ہے: "فأهللنا بعمرة"(٦)، دوسری روایت میں ہے: "منّا من أهل بعمرة ومنا من أهل بحجة وعمرة ومنا من أهل بالحج" کہ صرف حج کا ارادہ نہیں تھا، بلکہ ہم میں سے بعض عمرے کے احرام سے تھے، بعض حج وعمرہ دونوں کے احرام سے تھے اور بعض حج کے احرام سے تھے۔(۷) یوں حضرت قاسم، حضرت عمرہ بنت عبدالرحمٰن، حضرت اسود رحمہم اللہ اور حضرت عروہ رضی اللہ عنہ کی روایات میں تعارض ہوا۔(۸)

علامہ کرمانی اور علامہ زرقانی رحمہما اللہ کی رائے

علامہ کرمانی اور علامہ زرقانی رحمہم اللہ وغیرہ نے ان دونوں طرح کی روایات میں تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ پہلی قسم کی روایات (جو احرام حج پر دلالت کرتی ہیں) ابتدائے امر پر محمول ہیں کہ جب مدینہ سے روانگی

---

(١) عمدة القاري: ٣٨١/٣

(٢) عمدة القاري: ٣٨٠/٣

(٣) نفس هذه الرواية، وفي باب تقضي الحائض المناسك كلها الخ، رقم الحديث: ٣٠٥

(٤) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب ذبح الرجل البقر عن نسائه من غير أمرهن، رقم الحديث: ١٧٠٩

(٥) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب التمتع والقِران والإفراد الخ ، رقم الحديث: ١٥٦١

(٦) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب كيف تهل الحائض الخ، رقم الحديث: ١٥٥٦

(٧) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب التمتع والقِران والإفراد الخ، رقم الحديث: ١٥٦٢

(٨) شرح الكرماني: ٨٢/٨، شرح الزرقاني على المؤطا: ٣٤٤/٢، فتح الباري: ٥٤٠/٣، عمدة القاري: ٢٦٢/٩، أوجز المسالك: ٨٣/٨، ٨٤

ہو رہی تھی، تو اس وقت سب کا ارادہ حج کرنے کا تھا؟ کیونکہ شروع شروع میں ان لوگوں کا گمان یہ تھا کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کرنا ممنوع ہے، اور دوسری قسم کی روایات آخر امر پر محمول ہیں کہ جب مقام سرف میں پہنچ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کے سامنے احرام کی مختلف صورتوں کو بیان فرمایا اور ان کے لیے اشہر حج میں عمرہ کرنے کو جائز قرار دیا، لہٰذا "لا نرى إلا الحج" میں روانگی کے وقت کے ارادے کا بیان ہے اور "فمنا من أهل بعمرة الخ" میں مقام سرف میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبہ دینے کے بعد جو صورت پیش آئی، اس کا بیان ہے۔(۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے درج بالا تطبیق ذکر کرنے کے بعد حضرت عروہ بن زبیر رحمہ اللہ سے مروی وہ روایات ذکر فرمائیں، جن میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کے مہینوں میں عمرہ کرنے کو جائز قرار دیا(۲)، پھر فرمایا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے "باب التمتع والقِران والإفراد الخ" میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ قول بھی ذکر فرمایا ہے، جس میں ہے کہ اہل عرب حج کے مہینوں میں عمرہ کرنے کو گناہ سمجھتے تھے۔(۳) گویا امام بخاری رحمہ اللہ نے خود بھی دونوں طرح کی روایات میں صورتِ تطبیق کی طرف اشارہ فرمادیا ہے۔(۴)

ملا علی قاری رحمہ اللہ کی رائے

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ "لا نرى إلا الحج" کا مطلب یہ ہے کہ اس سفر سے ہمارا قصد اصلی حج کا تھا، عمرے سے متعلق نہ تو ہمارے ذہنوں میں بات تھی اور نہ ہم حج کے مہینوں میں عمرہ کرنے کے بارے میں جانتے تھے، چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت نقل کی ہے کہ جب صحابہ رضی اللہ عنہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں روانہ ہوئے، تو وہ صرف حج کا ارادہ رکھتے تھے، بعد میں پھر آپ صلی

---

(۱) شرح الكرماني: ۸۲/۸، شرح الزرقاني على المؤطا: ۳٤٤/۲، فتح الباري: ۵٤۰/۳، عمدة القاري: ۲٦۲/۹، أوجز المسالك: ۸۳/۸، ۸٤

(۲) صحيح البخاري، كتاب العمرة، باب الاعتمار بعد الحج الخ، رقم الحديث: ۱۷۸٦، مسند الإمام أحمد، مسند عائشة رضي الله عنها، رقم الحديث: ۲٦٦۱٤

(۳) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب التمتع والقران والإفراد الخ، رقم الحديث: ۱۵٦٤

(٤) فتح الباري: ۵٤۰/۳

اللہ علیہ وسلم نے ان کے سامنے احرام کی دیگر صورتیں بیان کیں (۱) اور حج کے مہینوں میں عمرہ کرنے کو جائز قرار دیا۔(۲)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس قول کے مطابق "لا نری إلا الحج" میں استثناء سفر کی دیگر اقسام، مثلاً: سفر جہاد وغیرہ کے اعتبار سے ہوگا۔(۳)

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ "لا نری إلا الحج" والی روایات میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے مجازاً جمیع اصحاب کے فعل کی نسبت اپنی طرف کی ہے، جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے: "فلما قد منا تطوفنا" (٤) کہ پھر جب ہم مکہ پہنچے، تو ہم نے طواف کیا، جبکہ یہ متعین ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا طواف کرنے والوں میں شامل نہیں تھیں، کیونکہ وہ حائضہ تھیں، مگر پھر بھی جماعتِ اصحاب کے فعل کی نسبت اپنی طرف کر رہی ہے (۵)، تو یہ نسبت مجازاً ہے اور دیگر احرام حج واہلال عمرہ والی روایات میں بیان حقیقت ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "فلما قدمنا تطوّفنا بالبیت" عام خص منہ البعض کے قبیل سے ہے اور مطلب یہ ہے کہ سوائے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے باقی سب نے طواف کیا اور یہ تخصیص خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمائی ہے، چنانچہ وہ فرماتی ہیں: "فحضت فلم أطف" کہ میں حیض کی وجہ سے بیت اللہ کا طواف نہ کر سکی، اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ "تطوفنا" عام خص منہ البعض کے قبیل سے ہے۔(٦)

---

(١) صحيح البخاري، كتاب العمرة، باب الاعتمار بعد الحج الخ، رقم الحديث: ١٧٨٦

(٢) مرقاة المفاتيح: ٥/٤٦١

(٣) أوجز المسالك: ٨/٨٤

(٤) سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب في إفراد الحج، رقم الحديث: ١٧٨٢، ١٧٨٣، صحيح البخاري، كتاب الحج، باب التمتع والقِران والإفراد الخ، رقم الحديث: ١٥٦١

(٥) بذل المجهود: ٧/١١٢، أوجز المسالك: ٨/٨٤

(٦) فتح الباري: ٣/٥٤٠

علامہ ابوالحسن سندھی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ سندھی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "لانری إلا الحج" کا معنی یہ ہے کہ جس مقصد کے لیے خروج کا تحقق ہوا تھا، وہ حج تھا، پھر جس جس نے عمرہ کیا، تو وہ عمرہ حج کے تابع تھا اور یوں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے قول کہ وہ عمرے کے احرام سے تھیں اور "لانری إلا الحج" کے درمیان تضاد ختم ہوجائے گا۔ نیز فرماتے ہیں کہ اس کے علاوہ یہ احتمال بھی ہوسکتا ہے کہ "لانری إلا الحج" اکثریت کے اعتبار سے کہا ہوگا اور "لبینا بالحج" اور "مهلین بالحج" والی احادیث میں یہی دوسرا احتمال متعین ہے، جب کہ پہلے احتمال کے اعتبار سے ان احادیث سے متعلق یہ کہا جائے گا کہ ممکن ہے کہ بعض راویوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول "لانری إلا الحج" سے یہ معنی سمجھے ہوں کہ آپ نے بھی حج کا احرام باندھا ہوا تھا، چنانچہ پھر ان راویوں نے اسی مفہوم کو نقل بالمعنی کرتے ہوئے "لانری إلا الحج" کے بجائے "لبینا بالحج" اور "مهلین بالحج" سے ادا کیا اور ایسا ہونا بعید بھی نہیں، کیونکہ بہت سی دفعہ روایات میں اختلاف اور اضطراب اسی نقل بالمعنی کے سبب ہوا ہے، ولا أری عاقلاً یشك فیه.(۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا احرام حج افراد کا تھا، یا حج تمتع کا؟

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قصہ میں علماء کا اختلاف ہے کہ ان کا احرام تمتع کا تھا یا صرف حج افراد کا؟ اور اگر تمتع کا تھا، تو کیا انہوں نے عمرہ فسخ کردیا تھا اور حج افراد کا احرام باندھ لیا تھا، یا عمرے پر حج کا احرام باندھ کر قران کرلیا تھا؟ اور جو عمرہ انہوں نے "تنعیم" سے کیا تھا، وہ ان پر واجب تھا، یا نہیں؟ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قصہ پر جو مسئلہ مبنی ہے، اس میں بھی علماء کا اختلاف ہوا اور وہ یہ ہے کہ جب عورت نے عمرے کا احرام باندھا ہو اور اسے حیض آجائے اور عرفات میں جانے سے پہلے طواف نہ کرسکتی ہو، تو کیا اسے عمرے کا احرام فسخ کرکے حج افراد کا احرام باندھنا چاہیے، یا عمرہ پر حج کا احرام باندھ کر قران کرلے؟ چنانچہ فقہاء کوفہ جن میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب شامل ہیں، پہلے قول کے قائل ہیں اور فقہاء حجاز امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ دوسرے قول کے قائل ہیں اور یہی مذہب امام احمد رحمہ اللہ اور ان

---

(۱) حاشية السندي على صحيح البخاري: ۱/۳۰۹، ۳۱۰، هامش بذل المجهود: ۷/۱۱٤

کے متبعین کا ہے۔(۱)

حضرت عروہ رحمہ اللہ کی روایت پر نقد

شیخ ابی رحمہ اللہ ''شرح مسلم'' میں فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے احرام سے متعلق روایات مختلف ہیں، حضرت عروہ رحمہ اللہ کی روایت میں ہے:"أهللنا بعمرة" جب کہ قاسم رحمہ اللہ کی روایت میں ہے:"لبينا بالحج" اور قاسم رحمہ اللہ ہی کی دوسری روایت میں ہے:"لا نعرف إلا الحج" اور یہ دونوں روایتیں اس امر میں صریح ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حج کے احرام سے تھیں اور اسود رحمہ اللہ کی روایت میں ہے:"ملبين لا نذكر حجاً ولا عمرةً". (۲)

مزید فرماتے ہیں کہ علماء رحمہم اللہ کا حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا (جو حضرت عروہ رحمہ اللہ کے طریق سے مروی ہے) میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں:"ليس العمل على حديثها قديماً ولا حديثاً".(۳)

قاضی اسماعیل رحمہ اللہ نے فرمایا: ''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حج کے احرام سے تھیں، کیونکہ یہ اکثر کی روایت ہے، جیسے عمرہ، قاسم اور اسود رحمہم اللہ۔''

حضرت عروہ رحمہ اللہ کی روایت کو غلط قرار دیا گیا اور پھر اس تغلیط کو ترجیح بھی دی گئی، جس کا سبب یہ بیان کیا گیا کہ حضرت عروہ رحمہ اللہ، حماد رحمہ اللہ کی روایت میں فرماتے ہیں:"حدثني غير واحد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لها: دعي عمرتك" جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حضرت عروہ رحمہ اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس حدیث کو خود سماعت نہیں فرمایا اور نہ اس سے متعلق کوئی وضاحت حدیث میں موجود ہے، البتہ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ حضرت عروہ رحمہ اللہ سے حدیث بیان کرنے والوں میں سے ایک حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بھی ہوں۔

نیز حضرت قاسم اور حضرت عمرہ رحمہما اللہ کی روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے عمل حج کا نقشہ

---

(۱) زاد المعاد: ٢/١٦٦، ١٦٧، أوجز المسالك: ٨/٤٠٠، ٤٠١، لامع الدراري: ٥/٢٠٨

(٢) إكمال إكمال المعلم: ٣/٣٢٤، أوجز المسالك: ٨/٤٠١

(٣) كذا في الأصل، ولعل الصواب: حديث عروة عن عائشة، كما في الفتح: ٣/٥٤٠، والعمدة: ٩/٢٦٢

ابتداء تا انتہاء کھینچا گیا ہے، اسی لئے جب حضرت یحییٰ رحمہ اللہ نے حضرت عمرہ رحمہا اللہ کی روایت کو قاسم رحمہ اللہ سے بیان کیا، تو انہوں نے فرمایا: "أتتك، واللّٰه بالحديث على وجهه". (۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی طرف سے اس نقد کا جواب

اس نقد کے جواب میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ حضرت عروہ رحمہ اللہ کی نص، نص صریح ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا عمرے کے احرام سے تھیں، جب کہ اسود وغیرہ رحمہم اللہ کی حدیث اہلالِ حج میں صریح نہیں، لہٰذا حضرت عروہ رحمہ اللہ کی روایت کی تغلیط کے بجائے جمع بین الروایات کو اختیار کیا جائے گا (جس کی صورت یہ ہے کہ احرام حج والی روایات ابتداء امر پر محمول ہیں کہ جب اہل عرب اشہر حج میں عمرہ کرنے کو ناجائز سمجھتے تھے، پھر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشہر حج میں عمرہ کرنے کی بھی اجازت دے دی، تو پھر کسی نے حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھا، تو کسی نے صرف حج کا، یا صرف عمرے کا احرام باندھا اور حضرت عروہ رحمہ اللہ کی روایات میں اسی کا بیان ہے)، کیونکہ حضرت عروہ رحمہ اللہ "أعلم الناس بحديثها" یعنی: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کو سب سے زیادہ جاننے والے ہیں۔

پھر یہ بات بھی نہیں کہ حضرت عروہ رحمہ اللہ اس حدیث کو روایت کرنے میں متفرد ہوں، کیونکہ صحابی رسول حضرت جابر رضی اللہ عنہ (۲)، حضرت مجاہد اور حضرت طاؤس رحمہما اللہ نے ان کی موافقت کی ہے۔ (۳)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان حضرات کی تمام روایات کو امام مسلم رحمہ اللہ نے نقل فرمایا ہے، جن میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے احرام عمرہ کی تصریح ہے، لہٰذا اس جماعت کی روایاتِ صریحہ، حضرت قاسم رحمہ اللہ اور دیگر حضرات کی روایاتِ محتملہ مجملہ کے مقابلے میں اولیٰ ہوں گی۔ (۴)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے احرام سے متعلق روایاتِ مختلفہ میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ایک اور

---

(۱) إكمال إكمال المعلم: ۳/۳۲٤، أوجز المسالك: ۸/٤۰۱

(۲) رواه الإمام مسلم في كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقِران الخ، رقم الحديث: ۲۹۳۷، ۲۹۳۳

(۳) فتح الباري: ۳/٥٤۰، أوجز المسالك: ۸/٤۰۲

(٤) أوجز المسالك: ۸/٤۰۲

تطبیق بھی بیان فرمائی ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے شروع میں دیگر اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح حج افراد کا احرام باندھا تھا اور اسی حالت کا حضرت اسود، قاسم اور عمرہ رحمہم اللہ کی روایات میں بیان ہے، پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے "فسخ الحج إلی العمرة" کا حکم فرمایا، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بھی دیگر اصحاب کی طرح حج فسخ کر کے عمرے کا احرام باندھ دیا اور اسی حالت کا حدیثِ عروہ رحمہ اللہ میں بیان ہے، پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حالت حیض میں مکہ میں داخل ہوئیں، تو حیض کی وجہ سے طواف نہیں کر سکتی تھیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر دوبارہ حج کا احرام باندھنے کا حکم فرمایا۔(۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی ذکر کردہ تطبیق پر کلام بذریعہ چند وجوہ

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اسی صورت تطبیق کی طرف امام نووی (۲)، ابی "صاحب الاکمال" (۳) اور دیگر حضرات رحمہم اللہ مائل ہیں، مگر یہ تطبیق اور توجیہ چند وجوہات کی بناء پر درست نہیں۔

پہلی وجہ

پہلی وجہ یہ ہے کہ حضرت عروہ رحمہ اللہ کی روایات جن کی وجہ سے اس تطبیق کی ضرورت پیش آئی، خود وہ روایات اس تطبیق کا انکار کرتی ہیں، کیونکہ ان روایات میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے کہ صدیقہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے ابتداءً سوائے عمرہ کے احرام کے کوئی دوسرا احرام نہیں باندھا تھا، چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے "عقیل عن الزهري عن عروة عن عائشة" کے طریق سے روایت نقل کی ہے (۴)، جس میں ہے کہ: "ولم أهلل إلا بعمرة فأمرني أن أنقض رأسي وأهل بالحج وأترك العمرة ففعلت ذلك". اس حدیث میں صراحت ہے کہ آپ رضی اللہ عنہا ابتداء عمرے کے احرام سے تھیں۔

دوسری وجہ

دوسری وجہ یہ ہے کہ بہت سے احادیث میں یہ تقسیم بیان کی گئی ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ

(۱) فتح الباري: ۵۴۰/۳

(۲) المنهاج للنووي المعروف بشرح النووي: ۳۷۶/۸

(۳) إكمال إكمال المعلم: ۳۲۴/۳

(۴) صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب كيف تهل الحائض بالحج والعمرة، رقم الحديث: ۳۱۹

فرمایا کہ: "من أحب أن يُهِلَّ بعمرة فليهل" تو بعض نے عمرے کا احرام باندھ دیا، تو بعض نے حج کا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ: "وكنت ممن أهل بعمرة" یعنی: میں ان افراد میں سے تھی، جنہوں نے عمرے کا احرام باندھا ہوا تھا۔

اس پر یہ اشکال نہیں ہوسکتا کہ "وكنت ممن أهل بعمرة" سے مراد وہ عمرہ ہے، جس کا احرام حج کو فسخ کرنے کے بعد باندھا تھا، کیونکہ اگر یہ احرام، فسخ حج کے بعد کا احرام ہوتا، تو پھر "وكنت ممن أهل بعمرة" اور "من أهل بحج" میں تقابل کیسے درست ہوتا؟ نیز اس حدیث سے بھی زیادہ واضح الفاظ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت کے ہیں (۱)، جس میں ہے: "وأقبلت عائشة بعمرة" کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا عمرے کے احرام کے ساتھ آئیں۔

تیسری وجہ

تیسری وجہ یہ ہے کہ جن لوگوں نے حج کا احرام باندھا ہوا تھا، تو انہوں نے حکم ملنے کے بعد اپنے اپنے احرام حج کو افعال عمرہ کے ذریعہ فسخ کیا تھا، تو اس موقعہ پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا تو حیض والی تھیں، پھر آخر انہوں نے اپنے احرام حج (اگر احرام حج تسلیم کیا جائے) کو کیسے فسخ کیا ہوگا؟ کیونکہ وہ تو حیض کی وجہ سے افعال عمرہ کی ادائیگی سے قاصر تھیں۔

لہٰذا حقیقت جس سے عدول نہیں کیا جاسکتا، یہی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ابتداءً عمرہ کا احرام باندھے ہوئے تھیں، كما قال به الجمهور.

جمہور کا آپس میں اختلاف

اگرچہ آگے چل کر جمہور کا آپس میں اختلاف ہے کہ آیا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عمرے کا احرام فسخ کر کے حج کا احرام باندھا تھا، یا اسی احرام پر احرام حج کو داخل کر کے قارنہ ہوگئی تھیں؟ (۲) چنانچہ حضرات حنفیہ رحمہم اللہ پہلے قول کے قائل ہیں اور حضرات ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ دوسرے قول کے، اور یہ اختلاف دراصل ایک

---

(۱) رواه الإمام مسلم في كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقِران الخ، رقم الحديث: ٢٩٣٧

(۲) أوجز المسالك: ٨/٤٠٢، ٤٠٣

دوسرے اختلاف پرمبنی ہے، وہ یہ کہ حضرات حنفیہ رحمہم اللہ کے نزدیک قارن، عمرہ اور حج دونوں کے افعال الگ الگ اور مستقل ادا کرتا ہے، تو چونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے لیے یہ ممکن نہیں تھا کہ وقتِ حج سے پہلے عمرے کے افعال ادا کرسکیں، لامحالہ انہیں عمرہ فسخ کر کے حج کا احرام باندھنا پڑا اور ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ عمرے کے افعال حج کے افعال میں داخل ہوجائیں گے، چونکہ حج سے پہلے وہ عمرے کے افعال ادا نہیں کرسکتی تھیں، اس بناء پران کے لیے گنجائش تھی کہ وہ عمرے کے احرام پر حج کا احرام باندھ لیں۔(۱)

مستدلاتِ احناف

حضرات حنفیہ رحمہم اللہ نے اپنے اس مدعا پر کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عمرہ فسخ کردیا تھا، کئی وجوہ سے استدلال کیا ہے۔

ایک یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا: "دعي عمرتك" کہ اپنے عمرے کو چھوڑ دو۔(۲)

دوسری وجہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا تھا: "امتشطي وانقضي رأسك"(۳) کہ اپنا سر کھول کر کنگھی کرلو۔ظاہر ہے کہ حالتِ احرام میں کنگھی کرنا جائز نہیں، کیونکہ بالوں کے جھڑنے کا اندیشہ ہے۔

اب اس مقام پر یہ تاویل کرنا کہ کنگھی اس طرح کرو کہ سر کے بال نہ ٹوٹیں، نہایت ضعیف تاویل اور ظاہرِ حدیث کے خلاف ہے، اس لیے یقینی طور پر "انقضي رأسك وامتشطي" کو احرام عمرہ کے ختم کرنے سے کنایہ ماننا پڑے گا، کیونکہ احرام کی حالت میں نہ سر کھولا جاتا ہے اور نہ کنگھا کیا جاتا ہے اور اس تقدیر پر رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا مطلب یہ ہوگا کہ عمرے کا وقت تو نکل گیا، اس لیے اس کے احرام کو تو ختم کردو اور حج کا احرام باندھ لو، اور احرام اس طرح بندھوایا کہ پہلے غسل کا حکم دیا، جیسا کہ "سنن ابی داؤد" کی روایت میں ہے، کیونکہ احرام میں غسل مسنون ہے، اسی طرح سر کے بال کھولنے اور کنگھا وغیرہ کرنے کا بھی حکم دیا، اور

---

(۱) أوجز المسالك: ۸/۴۱۲، لامع الدراري: ۵/۲۰۹

(۲) صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب نقض المرأة شعرها عند غسل المحيض، رقم الحديث: ۳۱۷، وكتاب العمرة، باب الاعتمار بعد الحج بغير هدي، رقم الحديث: ۱۷۸۶

(۳) المرجع السابق

ظاہر ہے کہ یہ تمام احکام اسی لیے دیئے گئے، کیونکہ عمرے کے احرام کو ختم کرانا مقصود تھا، اگر اسی احرام کو باقی رکھنا منظور ہوتا، تو سر کھولنے اور کنگھا کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ ایسی صورت تو تھی نہیں کہ اس چادر پر دوسری چادر باندھنا پڑتی ہو، بلکہ صرف نیت بدلنے کی ضرورت تھی، پھر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرے کا احرام ختم کرادیا، تو صاف سی بات ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا قارنہ نہ ہوئیں، بلکہ مفردہ ہوگئیں۔ معلوم نہیں کہ شوافع کس طرح عمرے کے احرام پر حج کے احرام کی بناء مانتے ہیں، جب کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرے سے باز رہنے کی ہدایت فرمائی تھی، جیسا کہ مندرجہ بالا مختلف الفاظ حدیث احرامِ عمرہ کو فسخ کرنے پر واضح دلالت کرتے ہیں۔(۱)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عمرے کو چھوڑنے کا مفہوم یہ ہے کہ افعالِ عمرہ کو چھوڑ دو، اسی طرح "أمسكي عن عمرتك" سے متعلق تاویل کی گئی ہے کہ احرام تو بدستور باقی رہے، البتہ افعال مؤخر کرو۔ سوال یہ ہے کہ جب عمرہ طواف اور سعی کا نام ہے اور یہ دونوں افعال حج کے ساتھ ادا ہو گئے ہیں، تو پھر تاخیر کرانے کا مقصد؟ پھر جب حج کے ساتھ عمرے کے فرائض بھی ادا ہو گئے، تو عمرہ ہوگیا اور اسی بناء پر شوافع کے مذہب کے مطابق ان کو قارنہ قرار دیا گیا، اب الگ سے عمرہ کرا کر اس کو سابق عمرے کے لیے بدل قرار دینا کیا معنی رکھتا ہے، جب مبدل منہ موجود ہے، تو بدل کیسا؟ حضرات شوافع رحمہم اللہ کہتے ہیں کہ عمرہ تو ہو گیا تھا، مگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اطمینان نہ تھا، ان کے اطمینان کی خاطر دوبارہ عمرہ کرادیا۔ جواب یہ ہے کہ اگر یہی وجہ تھی، تو پھر "مكان عمرتي التي نسكت" کہنے کی کیا ضرورت تھی؟ اور اگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس طرح قارنہ مان لیا جائے اور ایک طواف اور ایک سعی کو بھی کافی مان لیا جائے، تو پھر تو یہاں بلا ارادہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا عمل پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے موافق ہوگیا تھا، اس سے زیادہ مسرت اور خوشی ان کے لیے اور کیا ہوسکتی تھی کہ ان کا عمل، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے موافق ہوگیا، مگر حیرت کی بات ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی دلداری کی خاطر دوسرا عمرہ تو کرادیتے ہیں، مگر یہ نہیں فرماتے کہ غم کیوں کرتی ہو، تم بھی تو میری مثل قارنہ ہو۔(۲)

---

(۱) إيضاح البخاري: ۱۱/۱۱۵، ۱۱۶

(۲) إيضاح البخاري: ۱۱/۱۱۶

تیسری وجہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: "هذه عمرتك مكان عمرتك" (۱) کہ یہ تیرا عمرہ ہے اس عمرے کے جگہ۔

چوتھی وجہ یہ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا تھا: "اعتمرتم ولم أعتمر" (۲) کہ تم لوگوں نے عمرہ کرلیا اور میں نے نہیں کیا۔

پانچویں وجہ یہ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پُر تاسف انداز میں فرماتی تھیں: "أتنطلقون بحج وعمرة وأنطلق بحج؟" (۳) کہ تم تو حج اور عمرہ دونوں کر کے واپس جاؤ اور میں صرف حج لے کر جاؤں؟ مسند احمد کے الفاظ جیسا کہ فتح الباری میں ہے، یہ ہیں: "وأرجع بحجة ليس معها عمرة" (٤) کہ اور میں صرف حج لے کر جاؤں جس کے ساتھ عمرہ نہ ہو۔ سوال یہ ہے کہ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیوں نہ فرمایا کہ اے عائشہ! میں بھی تیری مثل ہوں؟ کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے اور بقول ائمہ ثلاثہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح قران کیا تھا، تو پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کیوں فرمایا کہ تم حج وعمرہ لے کر جاؤ اور میں صرف حج لے کر جاؤں؟ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیوں نہ فرمایا کہ جس طرح میرا قران ہے، اسی طرح تیرا بھی قران ہے؟ علاوہ ازیں بہت سی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عمرے کا احرام فسخ کردیا تھا۔ (۵)

چنانچہ علامہ عابد سندھی رحمہ اللہ نے "مسند أبي حنيفة برواية الحصكفي" میں درج ذیل روایات ذکر ہیں:

۱ - "أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة رضي الله عنها: أنها قدمت متمتعة وهي حائض، فأمرها النبي صلى الله عليه وسلم

(۱) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب كيف تهل الحائض والنفساء، رقم الحديث: ١٥٥٦

(۲) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب الحج على الرَّحل، رقم الحديث: ١٥١٨

(۳) صحيح البخاري، كتاب التمنّي، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((لو استقبلت من أمري ما استدبرت))، رقم الحديث: ٧٢٣٠

(٤) مسند الإمام أحمد، مسند عائشة رضي الله عنها، رقم الحديث: ٢٥٨٣٠

(٥) لامع الدراري: ٥/٢٠٩

فرفضت عمرتها واستأنفت الحج حتى إذا فرغت من حجها، أمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تصدر إلى التنعيم مع أخيها عبدالرحمن".

''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ وہ (مکہ) تمتع کی نیت سے تشریف لائی تھیں اور وہ حالتِ حیض میں تھیں، اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں (عمرہ ترک کرنے کا) حکم دیا، پس اس حکم کی تعمیل میں انہوں نے عمرہ ختم کر دیا اور نئے سرے سے حج کا احرام باندھا، یہاں تک کہ پھر جب وہ حج سے فارغ ہو گئیں، تو انہیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ مقام تنعیم کی طرف اپنے بھائی عبدالرحمٰن کے ساتھ جائیں (اور ترک کردہ عمرے کی قضا کریں۔)''

٢- "أبو حنيفة عن الهيثم عن رجل عن عائشة رضي الله عنها: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذبح لر فضها العمرة بقرة".

''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اِن (حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا) کے ترکِ عمرہ کی وجہ سے ایک گائے (بطور دم) ذبح کی تھی۔''

٣- "أبو حنيفة عن عبدالملك عن ربعي بن حراش عن عائشة رضي الله عنها: أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر برفضها العمرة دماً".

''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اِن کے ترکِ عمرہ کے سبب دم ادا کرنے کا حکم دیا تھا۔''

٤- "أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: يا نبي الله! يصدر الناس بحجة وعمرة، وأصدر بحجة". ...... الحديث(١)

''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: اے اللہ کے

(١) مسند الإمام الأعظم بتنسيق النظام في مسند الإمام، ص: ١١٣

نبی! لوگ تو حج اور عمرہ دونوں کر کے لوٹیں اور میں صرف حج لے کر لوٹوں گی۔" (چونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حیض کی وجہ سے عمرہ نہیں کر پائی تھیں، اس لیے کچھ غمگین تھیں اور اسی غم کا اظہار انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اِس حدیث میں فرمایا کہ کاش! وہ بھی حج اور عمرہ دونوں کی سعادت حاصل کر کے لوٹ سکیں۔)

ان چاروں مسند روایتوں میں تصریح ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عمرہ فسخ کر دیا تھا۔

نیز امام ابوداؤد رحمہ اللہ بھی اسی طرف مائل ہیں، کیونکہ انہوں نے اپنی "سنن" میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قصہ پر درج ذیل ترجمہ قائم فرمایا ہے:

"باب المهلة بالعمرة تحيض فيدركها الحج فتنقض عمرتها وتهل بالحج، هل تقضي عمرتها".

اور پھر اس ترجمہ کے تحت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے احرام عمرہ کی روایت ذکر کی ہے۔(۱)

بعض حضرات نے "تنطلقون بحجة وعمرة وأنطلق بحج" میں یہ تاویل کی ہے کہ اس کا مطلب ہے: "تنطلقون بحجة مفردة عن عمرة، وعمرة مفردة وأنطلق بحجة غير مفردة" یعنی: تم سب تو حج اور عمرہ الگ الگ ادا کر کے لوٹو اور میں حج قران کر کے لوٹوں؟ لیکن یہ تاویل بعید ہونے کے علاوہ ظاہر حدیث کے بھی سراسر خلاف ہے۔ اگر حدیث کے ان الفاظ میں یہ تاویل تسلیم کر بھی لی جائے، تو بخاری کی روایت جس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرماتی ہیں: "كل أصحابك يرجع بحجة وعمرة غيري" اس میں یہ تاویل نہیں چل سکتی، کیونکہ سب افراد حج افراد کے احرام میں نہیں تھے، بلکہ ان میں ایک جماعت حج قران کرنے والوں کی بھی تھی۔

نیز امام بخاری رحمہ اللہ نے قاسم اور اسود رحمہما اللہ سے روایت نقل کی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: "يارسول الله! يصدر الناس بنسكين وأصدر بنسك...... الحديث"(۲) یعنی: سب لوگ تو

---

(۱) رقم الكتاب: ۱۱، رقم الباب: ۸۰، رقم الحديث: ۱۹۹۵

(۲) رواه البخاري في كتاب العمرة، باب أجر العمرة على قدر النصب، رقم الحديث: ۱۷۸۷، ومسلم في كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقران الخ، رقم الحديث: : ۲۹۲۷

دونوں عبادتیں (حج اور عمرہ) لے کر واپس جائیں گے اور میں صرف ایک عبادت لے کر جاؤں گی، تو اس موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیوں نہ فرمایا: "إنك أيضا ترجع بنسكين" یعنی: غم نہ کرو، تم بھی دونوں عبادتیں لے کر لوٹو گے۔(۱)

اسی طرح قاسم رحمہ اللہ کی روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا: ((كوني في حجك عسى الله أن يرزقكها ......)) الحديث(۲) اب اگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا قارنہ تھیں، تو پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: ((عسى الله أن يرزقكها)) کے کیا معنی ہوں گے؟ اسلئے کہ "عسى" کا استعمال ان امور کے لیے ہوتا ہے، جو متوقع الوجود ہوں، یعنی: ان کا وجود میں آنا قریب کے زمانے میں متوقع ہو، جبکہ ان کو قارنہ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ حج اور عمرہ دونوں فی الحال موجود ہیں، نا کہ متوقع الوجود۔

اور "كوني في حجك" کا معنی ہے: كوني في انتظاره ورجائه ولا تيأسي منه، چونکہ امر "لا يقتضي الفور" یعنی: فور کا تقاضا نہیں کرتا، اس لیے کوئی بعید نہیں کہ یہاں بھی تھوڑے وقت کے بعد تجدید احرام کا امر ہو، کیونکہ جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عمرے کا احرام ترک کیا، تو اس کے کچھ وقت کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں احرام حج باندھنے کا حکم فرمایا تھا۔ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب "يرزقكها" میں "ها" کو حج کی طرف راجع کریں(۳)، لیکن اگر سیاق حدیث کے موافق ضمیر کو "عمرة" کی طرف راجع کریں اور "عسى" میں جو ترجی والا معنی ہے، وہ عمرے سے متعلق ہو، تب تو بالکل واضح دلالت ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عمرہ فسخ کر دیا تھا۔(۴)

علامہ سندھی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ "كوني في حجك" کا ظاہر یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حج کے احرام میں تھیں اور یہ اعتمار عائشہ رضی اللہ عنہا والی روایات کے خلاف ہے، مگر دونوں میں تطبیق ممکن ہے،

---

(۱) أوجز المسالك: ۸/۴۱۴، ۴۱۵

(۲) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب قول الله تعالىٰ: ((الحج اشهر معلومت))، رقم الحديث: ۱۵۶۰

(۳) لامع الدراري: ۵/۲۱۰، ۲۱۱

(۴) لامع الدراري: ۵/۲۱۱، أوجز المسالك: ۸/۴۱۵

بایں معنی کہ "كوني في حجك" سے مراد ہو: "كوني فيما هو المقصود بالخروج من الحج بنقض إحرام العمرة وتجديد الحج" یعنی: مدینہ سے خروج سے جو مقصد حج تھا، عمرہ ترک کرکے اس کے افعال میں مشغول ہو جاؤ۔(۱) واللہ أعلم۔

ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا مستدل اور اس کا جواب

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کی اپنے مدعا پر سب سے صریح دلیل مسلم کی روایت ہے، جس میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا: ((يسعك طوافك لحجك وعمرتك))(۲) تو اس میں دو باتیں ہیں۔

پہلی بات یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی روایات، امام مسلم رحمہ اللہ کی روایات پر مقدم ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اس پر مبنی ہے کہ شاید اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ یاد نہ آیا ہو کہ آپ رضی اللہ عنہا حیض کی وجہ سے طواف نہیں کر سکیں اور آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے انہیں عمرہ ختم کرنے کا حکم دیا تھا، جیسا کہ صحیح بخاری کی روایت میں (۳) ہے کہ جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((وما طفت ليالي قدمنا مكة؟)) کیا تم نے طواف نہیں کیا جب ہم مکہ آئے؟ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ نہیں، تو اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا حیض کی وجہ سے طواف نہ کر سکنا یاد نہیں رہا تھا۔(۴)

علامہ خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا قارنہ تھی، تب بھی ہم حنفیہ کی رائے کو کوئی ضرر نہیں، اس لیے کہ مان لیا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حج وعمرہ

---

(۱) حاشية السندي على صحيح البخاري: ۱/۲۰۹، لامع الدراري: ۵/۲۱۰، ۲۱۱

(۲) رواه الإمام مسلم في الحج، باب بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقِران الخ، رقم الحديث: ۲۹۳۳

(۳) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب التمتع والقران والإفراد بالحج وفسخ الحج لمن لم يكن معه هدي، رقم الحديث: ۱۵٦۱

(٤) أوجز المسالك: ۸/٤۱٥

دونوں کا ارادہ وقصد کیا تھا اور قارنہ تھیں، مگر پھر عمرے کا احرام ترک کر کے وہ مفردہ بالحج ہو گئی تھیں۔(۱)

(فلما كنا بسرف حضت)

سَرِف: سین کے فتحہ اور راء کے کسرہ کے ساتھ، منصرف اور غیر منصرف دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں(۲)۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ موضع سرف مکہ سے تقریباً دس میل کے فاصلہ پر واقع ہے(۳)۔ علامہ عینی رحمہ اللہ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا اور ۹، ۷ اور ۶ میل والے اقوال کو ''قیل'' کے ساتھ ذکر کیا(۴)۔ ملا علی قاری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ''سرف'' مکہ سے چھ میل، یا سترہ میل، یا بارہ میل کے فاصلہ پر واقع ایک جگہ کا نام ہے اور پھر سترہ میل اور بارہ میل کے قول کے غیر صحیح قرار دیا۔(۵)

مقام ''سَرِف'' کے عجائبات میں سے ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرۃ القضاء میں اسی جگہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے نکاح کیا، واپسی پر اسی جگہ ان کی رخصتی ہوئی اور جس درخت کے نیچے رخصتی ہوئی، وہیں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی تدفین بھی ہوئی۔(۶)

امام نووی رحمہ اللہ نے ابن حزم ظاہریؒ سے نقل کیا ہے کہ حیض کا آغاز ۳/ذی الحجہ کو بروز ہفتہ ہوا تھا۔(۷)

(فدخل عَلَيّ رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أبكي)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس خوف سے رو رہی تھیں کہ ان کا حج فوت ہو جائے گا۔(۸)

---

(۱) بذل المجهود: ۱۱۲/۷

(۲) فتح الباري: ۵۲۸/۱، عمدة القاري: ۳۸۱/۳، شرح الكرماني: ۱۵۸/۳، المنهاج للنووي: ۳۸۲/۸، إرشاد الساري: ۵۳٤/۱، تحفة الباري: ۲٤۱/۱

(۳) فتح الباري: ۵۲۸/۱

(٤) عمدة القاري: ۳۸۱/۳

(۵) مرقاة المفاتيح: ٤۹۲/۵

(٦) حجة الوداع وعمرات النبي صلى الله عليه وسلم، ص: ۵۸، بذل المجهود: ۱۱۲/۷

(۷) المنهاج للنووي المعروف بشرح النووي: ۳۹٤/۸

(۸) مرقاة المفاتيح: ٤۹۲/۵

(فقال: مالك أنفست؟)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ امام خطابی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''اصل اس کلمہ کی نفس بمعنی ''دم'' ہے، مگر اہل لغت نے بناء فعل (صیغہ) کے لحاظ سے دونوں میں، یعنی: حیض ونفاس میں فرق کیا ہے اور وہ یہ کہ حیض کے لیے "نَفِست المرأة" (نون کے فتحہ کے ساتھ) بولتے ہیں اور ولادت کے لیے "نُفِست المرأة" (نون کے ضمہ کے ساتھ) بولتے ہیں۔''

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہی قول بہت سے اہل لغت کا ہے، البتہ ابوحاتم رحمہ اللہ نے اصمعی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ "نُفست" (نون کے ضمہ کے ساتھ) حیض ونفاس دونوں کے لیے بولا جاتا ہے(١)، جبکہ امام نووی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ابوحاتم رحمہ اللہ نے اصمعی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ یہ لفظ نون کے فتحہ کے ساتھ اور نون کے ضمہ کے ساتھ دونوں طرح حیض ونفاس میں استعمال کیا جاتا ہے۔(٢)

گویا امام اصمعی رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ یہ لفظ "نُفِست" (صیغۂ مجہول کے ساتھ) حیض ونفاس دونوں معنوں میں استعمال کیا جاسکتا ہے اور "نَفِست" (معروف صیغے کے ساتھ) صرف حیض کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اور دوسری روایت یہ ہے کہ یہ لفظ معروف ومجہول دونوں طرح حیض ونفاس دونوں معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔

نیز خود امام نووی رحمہ اللہ نے اس لفظ کو نون کے فتحہ اور فاء کے کسرہ کے ساتھ نقل کیا ہے اور اس کے بعد فرمایا ہے کہ روایت میں یہی معروف، صحیح اور لغت میں مشہور ہے کہ "نفست" (نون کے فتحہ کے ساتھ) حیض کے معنی میں ہے اور ولادت کے لیے "نُفست" (نون کے ضمہ کے ساتھ) بولا جاتا ہے(٣)۔ ابوعبید ہروی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ولادت کے لیے تو دونوں طرح مستعمل ہے اور حیض کے لیے فقط نون کے فتحہ کے ساتھ۔(٤)

---

(١) فتح الباري: ١/٥٣١

(٢) المنهاج للنووي المعروف بشرح النووي: ٣/١٩٧

(٣) حواله بالا

(٤) المنهاج للنووي المعروف بشرح النووي: ٣/١٩٧، عمدة القاري: ٣/٣٨١، تحفة الباري: ١/٢٤١، شرح الكرماني: ٣/١٥٩

بہر حال یہ لفظ "نفس" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی لغت میں "دم" کے ہیں اور حیض ونفاس دونوں کو "نفس" لغوی معنی کے اعتبار سے کہتے ہیں (۱)۔ نیز ہماری اس (بخاری کی) روایت میں یہ لفظ نون کے فتحہ اور ضمہ دونوں طرح ثابت ہے۔ (۲)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حیض کی شکایت کس دن کی؟

اتنی بات تو متعین ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حیض کا آغاز ۳ ذی الحجہ کو موضع سرف میں ہوا، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت ۳ ذی الحجہ کو موضع سرف میں کی، یا یوم الترویہ یعنی: آٹھ ذی الحجہ کو کسی اور مقام پر کی؟ تو اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ موضع سرف میں شکایت کی اور اسی پر علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے جزم کیا ہے، جب کہ صحیح مسلم میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ (۳) کی روایت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ یوم الترویہ میں شکایت کی (۴) اور اسی طرف علامہ قسطلانی رحمہ اللہ کا میلان ہے۔ (۵)

لیکن درحقیقت ان روایات میں تعارض نہیں، کیونکہ جب موضع سرف میں حیض کا آغاز ہوا، تو پہلے وہاں شکایت کی، پھر جب یوم الترویہ، آٹھ ذی الحجہ کو منیٰ کے لیے روانگی شروع ہوئی، تو آپ رضی اللہ عنہا نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی ماہواری کی دوبارہ شکایت کی، کیونکہ حج کا عمل شروع ہونے والا تھا، جس کی وجہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو یہ خطرہ لاحق ہوا کہ کہیں میرا حج بھی فوت نہ ہو جائے۔

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صحیح مسلم ہی میں (۶) حضرت عروہ رحمہ اللہ کے طریق سے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ماہواری

---

(۱) شرح الكرماني: ٣/١٥٩

(٢) فتح الباري: ١/٥٣١

(٣) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب وجوه الإحرام الخ، رقم الحديث: ٢٩٣٧

(٤) فتح الباري: ٣/٧٧٥، عمدة القاري: ١٠/١٧٢، شرح الكرماني: ٣/٣٧٣، فتح الملهم: ٦/٢٧، أوجز المسالك: ٨/٤٠٩، بذل المجهود: ٧/١١٢

(٥) إرشاد الساري: ٤/٣١٠

(٦) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب وجوه الإحرام الخ، رقم الحديث: ٢٩١١

کی شکایت یوم عرفہ، یعنی: ۹ ذی الحجہ میں کی، ایسے ہی ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ لیلہ عرفہ، یعنی: عرفہ کی رات کو شکایت کی۔(۱) یوں اختلافِ روایات ۴ تک جا پہنچتا ہے:

۱-۳ ذی الحجہ موضع سرف۔

۲-یوم الترویہ (آٹھ ذی الحجہ)۔

۳-یوم عرفہ۔

۴-لیلہ عرفہ (۲)۔

موضع طہر میں اختلاف

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے موضع طہر میں بھی اختلاف ہے کہ وہ کہاں اور کب پاک ہوئیں؟ چنانچہ بعض کا قول ہے کہ عرفہ کے دن پاک ہوئیں، جیسا کہ مجاہد رحمہ اللہ سے مروی ہے، (جب کہ عروہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اسی حالت (حیض) میں عرفہ کا دن آ گیا تھا (۳)۔ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں روایتیں صحیح ہیں اور علامہ ابن حزم رحمہ اللہ نے انہیں دو مختلف معنوں پر محمول کیا ہے، چنانچہ حضرت مجاہد رحمہ اللہ کی روایت میں طہر عرفہ سے مراد وقوف عرفہ کے لیے غسل کرنا ہے، کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: تطهرت بعرفة، اور "تطہر" غیر طہر ہے) اور حضرت قاسم رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ یوم النحر میں طہر واقع ہوا (۴)، اسی طرح علامہ نووی رحمہ اللہ نے ابن حزم رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ ان کا طہر یوم النحر میں بروز ہفتہ ہوا تھا۔(۵)

علامہ زرقانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ طوافِ افاضہ (طوافِ زیارت)

---

(۱) صحیح مسلم، کتاب الحج، باب وجوه الإحرام الخ، رقم الحدیث: ۲۹۱۲

(۲) أوجز المسالك: ۸/۴۰۹

(۳) صحیح مسلم، کتاب الحج، باب وجوه الإحرام الخ، رقم الحدیث: ۲۹۳۴، ۲۹۱۱

(٤) صحیح مسلم، کتاب الحج، باب وجوه الإحرام الخ، رقم الحدیث: ۲۹۱۹

(٥) زاد المعاد: ۲/۱۷٦، ۱۷۷، شرح الزرقاني على الموطا: ۲/۳۷۵، فتح الباري: ۳/۷۷٦، أوجز المسالك: ۸/٤۲۸، بذل المجهود: ۷/۱۱۲، ۱۱۳، فتح الملهم: ٦/۲۷، المنهاج للنووي: ٤/۳۹٤

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے یوم النحر میں کیا تھا، باقی حضرت مجاہد اور حضرت قاسم رحمہما اللہ کی روایتوں میں یوں تطبیق دی جاسکتی ہے کہ دم تو عرفہ کے دن ہی منقطع ہوا تھا، مگر طہر منیٰ میں آکر دیکھا۔(۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ان مختلف روایتوں میں یوں تطبیق دیتے ہیں کہ عرفہ میں انہوں نے طہر دیکھا، لیکن منیٰ آنے سے پہلے غسل کا موقعہ نہ ہوا، یا پھر یہ کہ خون عرفہ میں منقطع ہو چکا تھا، مگر طہر منیٰ میں آکر دیکھا، وھـذا أولیٰ.(۲)

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سنن ابی داوٗد میں ''کتاب المناسک'' (۳) کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بطحاء کی رات پاک ہوئیں اور اس کی سند بھی صحیح ہے (۴)، مگر ابن حزم رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ یہ روایت منکر ہے۔(۵)

شیخ زکریا رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میرے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ اس (سنن ابی داوٗد کی) روایت میں ناقل سے تصحیف ہوئی ہے، صحیح واوٗ حالیہ کے اضافہ کے ساتھ ہے، یعنی: بطحاء کی رات آئی، درانحالیکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پاک ہو چکی تھیں، چنانچہ ''سنن ابی داوٗد'' ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: "فلما كانت ليلة بطحاء وطهـرت عـائشة" (٦) (ترجمہ: جب بطحاء کی رات آئی درانحالیکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پاک ہو چکی تھیں)۔(۷)

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ''سنن ابی داوٗد'' کی اس روایت کو حماد بن سلمہ کے علاوہ حماد بن زید اور وہیب بن خالد نے بھی روایت کیا ہے (۸)، مگر ان روایتوں میں یہ جملہ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا

---

(۱) شرح الزرقاني على الموطا: ۲/۳۷۵

(۲) فتح الباري: ۳/۷۷٦

(۳) سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب في إفراد الحج، رقم الحديث: ۱۷۷۸.

(٤) زاد المعاد: ۲/۱۷۷

(٥) زاد المعاد: ۲/۱۷۷

(٦) سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب في إفراد الحج، رقم الحديث: ۱۷۸۲

(۷) حجة الوداع وعمرات النبي صلى الله عليه وسلم، ص: ٦١، ٦٢

(۸) سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب في إفراد الحج، رقم الحديث: ۱۷۷۸

بطحاء کی رات پاک ہوئیں، موجود نہیں ہے۔

نیز درج ذیل وجوہات کی بناء پر بھی حماد بن زید اور ان کے ساتھیوں کی روایت حماد بن سلمہ کی روایت سے مقدم ہوگی۔

۱- حماد بن زید، حماد بن سلمہ کی نسبت احفظ واثبت ہیں۔

۲- حماد بن زید وغیرہ کی روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا خود اپنے بارے میں خبر دے رہی ہیں، جبکہ حماد بن سلمہ کی روایت میں ان کے بارے میں کوئی اور خبر دے رہا ہے۔

۳- امام زہری رحمہ اللہ نے "عروۃ عن عائشہ رضي اللہ عنہا" کے طریق سے روایت نقل کی ہے، جس میں ہے کہ: "فلم أزل حائضا حتی کان یوم عرفة" (ترجمہ: میں حالت حیض میں رہی، یہاں تک کہ عرفہ کا دن آگیا) یہی وہ غایت ہے، جسے حضرت قاسم اور امام مجاہد رحمہما اللہ نے بیان کیا، البتہ صرف اتنا فرق ہے کہ امام مجاہد رحمہ اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے طہر عرفہ کو بیان کیا اور حضرت قاسم رحمہ اللہ نے یوم النحر کو روایت کیا۔(۱)

(إنّ هذا أمر كتبه الله على بنات آدم)

اللہ تعالیٰ نے حیض کو بنات آدم پر مقدر کر دیا ہے اور اس میں حضرت حواء علیہا السلام بھی داخل ہیں، کیونکہ جب انہوں نے شجرہ ممنوعہ کا پھل کھایا، تو اس نے حضرت حواء علیہا السلام کو خون آلود کر دیا، اس پر اللہ تعالیٰ نے حضرت حواء علیہا السلام سے فرمایا کہ جب اس شجرۂ ممنوعہ نے تمہیں خود آلود کیا ہے، تو ہم بھی تمہیں اور تمہاری بیٹیوں کو قیامت تک خون آلود کریں گے، پس اسی وقت سے اللہ تعالیٰ نے تمام بنات آدم پر اماں حواء علیہا السلام کی تبعیت میں حیض کو مقدر کر دیا ہے۔(۲)

"ھذا" سے حیض کی طرف اشارہ ہے اور "أمر" "شيء" کے معنی میں ہے۔ علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روایت میں "أمر" کا لفظ ہے اور ترجمہ میں لفظ "شيء" مذکور ہے، تو یہ یا تو نقلِ حدیث بالمعنی کے قبیل سے

---

(۱) زاد المعاد: ۲/ ۱۷۷

(۲) مرقاة المفاتیح: ۵/ ٤٩٢

ہے اور یا پھر دونوں لفظ ثابت ہیں۔(۱)

اس پر علامہ عینی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یوں احتمال بیان کرنے کی ضرورت نہیں، کیونکہ دونوں لفظوں کا ثابت ہونا متعین ہے۔(۲)

نیز ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد مبارک میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے لیے تسلی ہے، کیونکہ "البلية إذا عمت طابت" کہ جب کوئی مصیبت عام ہو، تو اُسے سہنا آسان ہو جاتا ہے۔(۳)

(فاقضي ما يقضي الحاج)

یہاں قضاء، اداء کے معنی میں ہے، کیونکہ لفظ قضاء، ادا کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے(۴)، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿فاذا قضيت الصلوة فانتشروا﴾ أي: إذا أديت.(۵)

(غير ألا تطوفي بالبيت)

لفظ "غیر" منصوب ہے۔ اس جملہ پر اشکال ہوتا ہے کہ اس کی تقدیری عبارت "غير عدم الطواف" بنتی ہے، جو کہ درست نہیں، اسلئے کہ مقصود اس کی نقیض یعنی: طواف ہے، نا کہ عدم طواف؟ جواب یہ ہے کہ اس جملہ میں "لا" زائدہ ہے اور تطوفي "أن" ناصبہ کی وجہ سے منصوب ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ "أن" کو مخففة من المثقلة قرار دیا جائے اور "تطوفي" کو لائے نہی کی وجہ سے مجزوم قرار دیا جائے، تو اس طرح سے بھی یہ اشکال رفع ہو جائے گا اور اس دوسری صورت میں معنی یہ ہوں گے: "لا تطوفي مادمت حائضاً" کہ تم جب تک حیض کی حالت میں رہو، طواف مت کرنا۔(۶)

(۱) شرح الكرماني: ۱۵۹/۳، عمدة القاري: ۳۸۱/۳

(۲) عمدة القاري: ۳۸۱/۳

(۳) مرقاة المفاتيح: ۴۹۲/۵

(٤) عمدة القاري: ۳۸۱/۳، فتح الباري: ۵۲۸/۱، شرح الكرماني: ۱۵۹/۳، عمدة القاري: ۳۸۱/۳

(۵) عمدة القاري: ۳۸۱/۳

(٦) شرح الكرماني: ۱۵۹/۳، إرشاد الساري: ۵۳٤/۱، عمدة القاري: ۳۸۱/۳

حائضہ کے لیے طواف کی ممانعت اور اس کی علت میں اختلافِ فقہاء

علامہ نووی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی میں اس بات کی دلیل ہے کہ حائضہ طواف نہیں کرسکتی اور اس پر سب کا اتفاق ہے، مگر طواف کے لیے طہارت کے شرط ہونے یا نہ ہونے کے سلسلے میں ائمہ کے اختلاف کے پیش نظر اس حکم (حائضہ کے لیے طواف کو ممنوع قرار دینے) کی علت میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ طواف کے لیے طہارت شرط ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک طواف کے لیے طہارت شرط نہیں، لہٰذا جمہور رحمہم اللہ کے مذہب کے موافق اس حکم کی علت حائضہ میں شرطِ طہارت کا نہ پایا جانا ہے اور امام صاحب رحمہ اللہ کے مذہب کے موافق اس حکم کی علت یہ ہے کہ حائضہ کے لیے مسجد میں داخل ہونا ممنوع ہے اور بیت اللہ مسجد میں ہے، اس لیے وہ طواف نہیں کرسکتی۔(۱)

علامہ کاسانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ احناف (کثّر اللہ سوادہم) کے نزدیک طواف کے لیے حدث، جنابت اور حیض ونفاس سے طہارت شرط نہیں اور نہ ہی فرض ہے، بلکہ واجب ہے، اسی لئے اگر کسی نے بغیر طہارت کے طواف کیا، تو طواف تو ہو جائے گا، مگر ترکِ واجب کی وجہ سے اعادہ لازم ہوگا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف کو نماز قرار دیا، چنانچہ حدیث میں ہے کہ: "الطواف صلاۃ"(۲) (طواف نماز ہے)، لہٰذا جب طواف نماز ہے، تو نماز کی طرح طواف بھی بغیر طہارت کے نہیں ہوگا۔

حضرات حنفیہ رحمہم اللہ کی دلیل قران پاک کی یہ آیت ہے: ﴿ولیطوفوا بالبیت العتیق﴾ (حج: ۲۹) کہ جس میں اللہ رب العزت نے مطلقاً طواف کا حکم فرمایا ہے، طہارت وغیرہ کی کوئی شرط نہیں، اب اس مطلق حکم کو خبر واحد کے ذریعہ مقید کرنا درست نہیں ہوگا، کیونکہ یہ نص پر خبر واحد کے ذریعہ زیادتی کرنا ہے اور یہ جائز نہیں، بلکہ اس حدیث کو تشبیہ پر محمول کریں گے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وازواجہ امہاتہم﴾ (أحزاب: ٦) أي: کأمھاتھم، تو ایسے ہی حدیث کا معنی ہوگا: "الطواف کالصلاۃ" کہ طواف نماز کی طرح

---

(١) المنهاج للنووي المعروف بشرح النووي: ٣٨٢/٨، عمدة القاري: ٢٦٤/٩، فتح الملهم: ٣١/٦

(٢) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الحج، باب إقلال الكلام لغير ذكر الله في الطواف: ١٣٨/٥ رقم الحديث: ٩٢٩٣

ہے اور یہ تشبیہ فی بعض الوجوہ ہوگی، کیونکہ کلام تشبیہ میں عموم نہیں ہوتا، لہٰذا تشبیہ ثواب میں ہوگی، یا پھر اصل فرضیت میں، اور یا پھر ہم یہ کہیں کہ طواف نماز کے مشابہ ہے، حقیقتاً نماز نہیں، تو اس حیثیت سے طواف کے لیے طہارت شرط یا فرض نہیں ہوگی، کیونکہ یہ حقیقتاً نماز نہیں، لیکن اس حیثیت سے کہ یہ نماز کے مشابہ ہے، اس کے لیے طہارت کو واجب قرار دیں گے، تاکہ قدر ممکن دونوں دلیلوں، یعنی: قرآن وسنت پر عمل ہو سکے۔(۱)

احناف کی ذکر کردہ علت پر اعتراض اور اس کا جواب

سابق میں ذکر کردہ حکم کی جو علت حضرات حنفیہ نے بیان فرمائی کہ چونکہ طوافِ بیت اللہ مسجد میں ہوتا ہے اور حائضہ مسجد میں داخل نہیں ہوسکتی، اس لیے طواف بھی نہیں کر سکتی، اس علت پر علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ علت قاصرہ ہے، کیونکہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ اگر کوئی عورت ہمت کر کے مسجد کے باہر باہر سے طواف کر لے، تو احناف کے نزدیک اس کا طواف ہو جائے، حالانکہ اس طرح سے طواف ادا نہیں ہوتا (کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے علی الاطلاق "ألا تطوفي بالبيت" فرمایا ہے)؟ اس اشکال کے جواب میں علامہ خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ احناف کی بیان کردہ علت قاصر نہیں، اس لیے کہ خارج مسجد بیت اللہ کا طواف سرے سے جائز ہی نہیں، کیونکہ صحتِ طواف کے لیے یہ شرط بھی ہے کہ مسجد کے اندر ہو، چنانچہ ذیل میں چند عبارات ذکر کی جاتی ہیں، جن سے واضح ہوتا ہے کہ صحتِ طواف کے لیے ضروری ہے کہ وہ مسجد کے اندر ہو۔(۲)

۱ — في البدائع: "ولو طاف حول المسجد وبينه وبين البيت حيطان المسجد، لم يجز؛ لأن حيطان المسجد حاجزة، فلم يطف بالبيت لعدم الطواف حوله، بل طاف بالمسجد لوجود الطواف حوله، لا حول البيت ولأنه لو جاز الطواف حول المسجد مع حيلولة حيطان المسجد، لجاز حول مكة والحرم، وذا لا يجوز، كذا هذا".(۳)

یعنی: "اگر کسی نے (بیت اللہ کے بجائے) مسجد کے اردگرد کا طواف کیا، جب کہ اس شخص کے اور بیت

(۱) بدائع الصنائع: ۳/۶۹، ۷۱

(۲) بذل المجهود: ۷/۱۰۷

(۳) بدائع الصنائع: ۳/۷٦

اللہ کے درمیان مسجد کی دیواریں حائل تھیں، تو ایسا طواف جائز نہیں، کیونکہ درمیان میں مسجد کی دیواریں حائل ہیں، جس کی وجہ سے اس شخص نے درحقیقت بیت اللہ کا طواف نہیں کیا، بلکہ مسجد کا طواف کیا ہے، کیونکہ اس نے مسجد کے اردگرد چکر کاٹے ہیں۔ نیز اگر مسجد کے اردگرد کا طواف کرنا جائز ہوتا، باوجودیکہ درمیان میں مسجد کی دیواریں بھی حائل ہوں، تو پھر مکہ اور حرمِ مکہ کے اردگرد کا طواف کرنے سے بھی طواف ہو جاتا، اور چونکہ اس طرح کرنے سے طواف نہیں ہوتا، لہٰذا اُس طرح یعنی: مسجد کے اردگرد کا طواف کرنے سے بھی طواف نہیں ہوگا۔"

۲-ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ولو طاف خارج المسجد فمع وجود الجدران لا يصح إجماعاً، وأما إذا كان جدرانه منهدمة، فكذا عند عامة العلماء خلافاً لمن لم يعتد بخلافه". (۱)

یعنی: "اگر کسی نے مسجد کے باہر سے طواف کیا، تو درمیان میں مسجد کی دیواروں کے ہونے کی وجہ سے بالاجماع طواف صحیح نہیں ہوگا، اور اگر مسجد کی دیواریں منہدم ہوں، تو تب بھی تمام علماء کے نزدیک طواف صحیح نہیں ہوگا، برخلاف ان لوگوں کے کہ جن کا اختلاف کرنا کسی شمار میں نہیں۔"

نیز علامہ سہارنپوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس باب میں آخری حد یہ ہے کہ دونوں چیزیں طواف کے لیے شرط ہیں، یعنی: مکانِ طواف (مسجد) بھی اور طہارت بھی، اگر کوئی ایک شرط بھی نہ پائی گئی، تو طواف جائز نہیں ہوگا، اس لیے کوئی علت قاصر نہیں۔ (۲)

(قالت: وضحى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نسائه بالبقر)

گائے قربانی کی تھی یا ہدی کی؟

امام بخاری رحمہ اللہ نے یہاں اور "كتاب الأضاحي" میں (۳)، اسی طرح امام مسلم رحمہ اللہ نے بھی اس روایت کو "ابن عيينة عن عبدالرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها" کے طریق سے انہی الفاظ "ضحى رسول الله صلى الله عليه وسلم" کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ (۴) امام مسلم رحمہ

(۱) شرح لباب المناسك: ۱٦٧

(۲) بذل المجهود: ۱۰۸/۷

(۳) صحيح البخاري، كتاب الأضاحي، باب الأضحية للمسافر والنساء، رقم الحديث: ٥٥٤٨

(٤) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام الخ، رقم الحديث: ۲۹۱۸

اللہ نے اس روایت کو "عبدالعزيز بن أبي سلمة الماجشون عن عبدالرحمن" کے طریق سے بھی ذکر کیا ہے، مگر اُس روایت میں "ضحی" کے بجائے "أهدى" کے الفاظ ہیں۔(۱)

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے ہدی ہونے کو راجح قرار دیا، چنانچہ ابن حزم رحمہ اللہ پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ حاجی کے لیے ہدی کے ساتھ قربانی بھی مشروع ہے، لیکن (علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ) صحیح یہ ہے کہ حاجی کے لئے "ہدی" ایسی ہی ہے، جیسے مقیم کے لیے اضحیہ (قربانی)، کیونکہ کسی سے منقول نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے بھی ہدی اور اضحیہ میں جمع فرمایا ہو، بلکہ ان کی ہدی ہی ان کی قربانی ہوا کرتی تھی۔ نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے جو منقول ہے کہ "ضحى عن نسائه بالبقر" تو درحقیقت یہ بھی ہدی ہی ہے، مگر اس پر لفظ اضحیہ کا اطلاق کیا گیا ہے، کیونکہ ازواج مطہرات حج تمتع سے تھیں اور اُن پر ہدی لازم تھی، اس لیے جو گائے ان کی طرف سے ذبح کی گئی، وہ ہدی ہی تھی، جو ان پر لازم تھی۔(۲)

لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا خیال مختلف ہے۔ "کتاب الحج" میں ہدی ہونے کو ترجیح دیتے ہوئے فرمایا کہ بظاہر یہ راویوں کا تصرف ہے، کیونکہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں تصریح ہے کہ یہ گائے ان ازواج کی طرف سے ذبح کی گئی، جنہوں نے عمرہ کیا تھا۔ اس سے ان لوگوں کی روایت کو تقویت ملتی ہے، جنہوں نے ہدی کا لفظ روایت کیا ہے اور اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ یہ ہدی تمتع کی تھی۔(۳)

اور "كتاب الأضاحي" میں اضحیہ ہونے کو ترجیح دی، چنانچہ حدیث: "ضحى النبي صلى الله عليه وسلم عن أزواجه بالبقر" کے تحت فرمایا: "یہ روایت اس امر میں ظاہر ہے کہ ذبح مذکور اضحیہ تھا"۔(۴)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث پر "باب الأضحية للمسافر والنساء" قائم کیا ہے، اسی طرح اس کے بعد "باب من ذبح ضحية غيره"

---

(۱) رواه الإمام مسلم في الحج، باب بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقران الخ، رقم الحديث: ۲۹۱۹

(۲) زاد المعاد: ۲/۲۶۳

(۳) فتح الباري: ۳/۷۰۳

(٤) فتح الباري: ۱۰/۵

قائم کیا ہے، تو یہ دونوں ابواب اس پر دلالت کرتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ بھی اس حدیث کو اضحیہ پر محمول کرتے ہیں۔(۱)

لیکن من حیث الروایہ ہدی ہونا ہی راجح ہے، کیونکہ متمتعین پر ہدی لازم ہے اور ''سنن ابی داؤد'' میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ یہ گائے ان ازواج کی طرف سے ذبح کی گئی، جنہوں نے عمرہ کیا تھا، لہٰذا ہدی ہونا ہی راجح ہے۔(۲)

ہدی میں اشتراک

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنی کئی ازواج مطہرات کی طرف سے ایک گائے ذبح کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ہدایا اور اضاحی میں اشتراک جائز ہے اور یہی جمہور علماء امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک یہ اشتراک ناجائز ہے، چنانچہ مؤطا میں امام مالک رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے بعض اہل علم سے سنا ہے کہ ایک بدنہ (اونٹ یا گائے) میں مرد اور عورت دونوں شریک نہ ہوں، بلکہ ہر ایک کو الگ بدنہ کی ہدی کرنی چاہئے۔(۳)

علامہ احمد دردیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہدی خواہ واجب ہو یا تطوع، اس میں اشتراک صحیح نہیں، نہ ذات میں اور نہ اجر میں۔اگر دو افراد نے اشتراک کیا، تو دونوں کی ہدی جائز نہیں ہوئی۔

دسوقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''پس ہدی کا معاملہ قربانی سے مختلف ہے کہ قربانی کے اجر میں اشتراک صحیح ہے۔''(۴)

بعض مالکیہ اور داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ ہدی تطوع میں اشتراک جائز ہے، صرف ہدی واجب میں اشتراک جائز نہیں (۵) اور ابن رشد مالکی رحمہ اللہ کے تفصیلی کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک رحمہ

(۱) أوجز المسالك: ۸/۹٤

(۲) كتاب المناسك، باب هدي البقر، رقم الحديث: ۱۷۵۱

(۳) المؤطا للإمام مالك، ص: ٤۰۹

(٤) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي: ۲/۳٤۲

(۵) فتح الباري: ۳/٦۸۲، أوجز المسالك: ۷/٦٤۱، كشف المغطا عن وجه المؤطا، ص: ٤۰۹

اللہ کے نزدیک ہدی تطوع میں اشتراک جائز ہے، اور ہدی خواہ واجب ہو تطوع، اس میں اشتراک کے عدم جواز کے قول کو ابن قاسم کی روایت قرار دیا ہے۔(۱)

حاصل یہ نکلا کہ امام مالک رحمہ اللہ سے دو روایتیں منقول ہیں، ابن قاسم کی روایت میں ہدی میں اشتراک مطلقاً ناجائز ہے، خواہ واجب ہو یا تطوع، نہ اشتراک فی الذات اور نہ اشتراک فی الاجر، جبکہ دوسری روایت یہ ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک ہدی تطوع میں اشتراک جائز ہے اور اضحیہ میں صرف اشتراک فی الاجر جائز ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے ابو جمرہ رحمہ اللہ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ہدی کے بارے میں سوال کیا، تو انہوں نے فرمایا: "فيها جزور أو بقرة أو شاة أو شرك في دم".(۲) یعنی: ''تمتع میں اونٹ، گائے یا بکری (کی قربانی واجب ہے) یا کسی قربانی (اونٹ اور گائے) میں شریک ہونا چاہئے''۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اس کی شرح میں فرماتے ہیں کہ "شرك" (بكسر الشين وسكون الراء) کا مطلب یہ ہے کہ ہدی کے جانور میں اس طور پر شرکت کرنا کہ ایک جانور پوری جماعت کی طرف سے کافی ہو۔ یہ روایت صحیح مسلم میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی روایت کے موافق ہے(۳)، جس میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے حج کے موقعہ پر یہ ارشاد فرمایا کہ وہ اونٹ اور گائے ایک ایک جانور میں سات سات افراد شریک ہو سکتے ہیں اور یہی امام شافعی اور جمہور رحمہم اللہ کا مذہب ہے، خواہ ہدی واجب ہو، یا ہدی تطوع اور چاہے تمام شرکاء کی نیت ثواب کی ہو، یا بعض کی ثواب کی اور بعض کی گوشت کی نیت ہو۔

امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ شرکت کے لیے تمام شرکاء کا متقرب ہونا، یعنی: ثواب کی نیت کا ہونا شرط ہے، البتہ جہتِ قربت (دم تمتع، دم احصار، دم قران، دم جزاء الصید) کا اتحاد شرط

---

(۱) بداية المجتهد: ٨٤/٤

(۲) كتاب الحج، باب: ((فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى)) رقم الحديث: ١٦٨٨، أوجز المسالك: ٦٤٠/٧

(۳) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد والحج والتمتع والقران الخ، رقم الحديث: ٢٩٤٠

نہیں، مگر پسندیدہ یہی ہے کہ جہتِ قربت بھی متحد ہو۔امام زفر رحمہ اللہ نیتِ قربت کے ساتھ اتحادِ جہتِ قربت کو بھی شرط قرار دیتے ہیں۔

ابن عمر رضی اللہ عنہما کے حوالے سے مروی ہے کہ وہ ابتداء اشتراک کے قائل نہیں تھے، مگر جب ان تک سنت (حدیث) پہنچی، تو انہوں نے رجوع کرلیا، چنانچہ مسند احمد (۱) کی روایت ہے کہ امام شعبی رحمہ اللہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ کیا اونٹ اور گائے سات کی طرف سے کافی ہوسکتی ہے؟ تو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے جواباً فرمایا کہ کیا اس کی سات روحیں ہوتی ہیں؟ امام شعبی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ (نہیں، مگر) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کا خیال یہی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ اور گائے کو سات افراد کی طرف سے مشروع قرار دیا ہے، اس پر ابن عمر رضی اللہ عنہما نے ایک شخص سے کہا کہ کیا یہ بات ایسے ہی ہے؟ تو اس نے کہا: جی ہاں! ابن عمر رضی اللہ عنہما فرمانے لگے: مجھے تو اس کا علم بھی نہیں! (۲)

امام موفق رحمہ اللہ ائمہ کے مذاہب کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ، امام مالک رحمہ اللہ کے قول کو رد کرتی ہے۔ (۳)

اس موقعہ پر قاضی اسماعیل مالکی رحمہ اللہ، امام مالک رحمہ اللہ کا دفاع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث اس وقت کا واقعہ ہے، جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم مقام حدیبیہ میں محصور تھے اور محصر کی ہدی واجب نہیں ہوتی، بلکہ تطوع ہوتی ہے اور ہدی تطوع میں ایک روایت کے مطابق امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک اشتراک جائز ہے اور سابق میں ذکر کردہ حضرت ابوجمرہ رحمہ اللہ کی روایت (جو صحتِ اشتراک پر دال ہے) کے حوالے سے قاضی صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کے دیگر ثقہ اصحاب نے ابوجمرہ کی مخالفت کی ہے، کیونکہ انہوں نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے

---

(۱) مسند الإمام أحمد، حديث ابن عمر رضي الله عنهما: ۳۸/۴۶۱، رقم الحديث: ۲۳۴۷۸، مؤسسة الرسالة، إسناده ضعيفٌ لضعف مجالد بن سعيد، لكن سلف بهذا الإسناد، برقم: ۱۴۵۹۳، إلا أن الشعبي قال فيه: حدثني جابر بن عبد الله: أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم سن الجزور والبقرة عن سبعة. وهو عن جابر صحيح، وروي عنه من غير هذا الطريق.

(۲) فتح الباري: ۳/۶۸۲، أوجز المسالك: ۷/۶۴۰

(۳) المغني لابن قدامة: ۳/۲۹۵

روایت کیا ہے کہ: "أن ما استیسر من الهدي شاة". (۱) یعنی: "ہدی کا جو جانور بسہولت میسر ہو جاتا ہے، وہ بکری ہے" اور پھر ان اصحاب کی روایات کو اسانید صحیحہ کے ساتھ ذکر فرمایا ہے۔ ایک اور حدیث ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ محمد بن سیرین رحمہ اللہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: "ما كنت أرى أن دماً واحداً يقضي عن أكثر من واحد" کہ "میں نہیں سمجھتا کہ ایک جان (اور ایک خون)، ایک سے زیادہ افراد کی طرف سے کافی ہوگا"۔ (۲)

اس کے جواب میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابو جمرہ اور دیگر اصحاب رحمہم اللہ کی روایات کے درمیان کوئی تعارض یا منافرت نہیں، کیونکہ ابو جمرہ رحمہ اللہ نے صرف اشتراک کے ذکر کا اضافہ کیا ہے، جو دیگر رُوات نے نہیں کیا، باقی شاۃ، یعنی: بکری کے ذکر کرنے میں ان کی موافقت کی ہے، لہٰذا کوئی تعارض نہیں، اور جہاں تک تعلق ہے اس امر کا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے صرف "شاۃ" کے ذکر پر اکتفا کیوں کیا؟ تو اس کی وجہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ان لوگوں پر رد کرنا مقصود تھا، جو ہدی کو ابل اور بقر (اونٹ اور گائے) کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔

باقی ابن سیرین رحمہ اللہ کی روایت منقطع ہے اور اگر متصل بھی ہوتی، تو اس کو اس پر محمول کیا جاتا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اس بات کی خبر دی کہ وہ اجتہاد کی رو سے یہ نہیں سمجھتے تھے کہ ایک جانور ایک سے زیادہ کی طرف سے کافی ہو، مگر جب اشتراک کے صحیح ہونے کی حدیث ان تک پہنچی، تو انہوں اسی پر ابو جمرہ رحمہ اللہ کو فتویٰ بھی دیا۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یوں اس طرح سے تمام روایات جمع ہو جاتی ہیں اور جمع بین الروایات بنسبت اس امر کے بہتر ہے کہ ایک ایسے شخص کی روایت کو مطعون کیا جائے، جس کی ثقاہت اور حدیث کے حجت ہونے پر علماء کا اجماع ہے اور وہ ہیں ابو جمرہ الضبعی رحمہ اللہ۔ (۳)

---

(۱) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الحج، باب من استيسر من الهدي: ٥/٣٥، رقم الحديث: ٨٨٩٤، الموطا للإمام مالك، كتاب الحج، باب من استيسر من الهدي: ٤٠٧

(۲) فتح الباري: ٣/٦٨٢

(۳) فتح الباري: ٣/٦٨٢

ایک جانور میں کتنے افراد شریک ہوسکتے ہیں؟

پھر قائلین اشتراک کے مابین اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ ایک جانور میں کتنے افراد شریک ہوسکتے ہیں۔ جمہور علماء رحمہم اللہ کے نزدیک ایک جانور (اونٹ یا گائے) میں سات تک افراد شریک ہوسکتے ہیں، جبکہ اسحاق بن راہویہ، ابن خزیمہ شافعی اور ایک روایت میں سعید بن المسیب رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ ایک جانور میں دس تک افراد شریک ہوسکتے ہیں (۱) اور یہی ابن حزم ظاہری رحمہ اللہ کا مسلک ہے۔ (۲)

یہ حضرات درج ذیل روایات سے استدلال کرتے ہیں۔

۱- رافع بن خدیج رحمہ اللہ سے مروی ایک روایت میں ہے کہ: "ثم عدل عشرة من الغنم بجزور".

(ترجمہ) "پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دس بکریوں کو ایک اونٹ کے برابر قرار دیا۔" (۳)

۲- حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں ایک اونٹ دس کی طرف سے نحر فرمایا۔

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ روایت امام مسلم رحمہ اللہ کی شرط پر ہے، مگر انہوں نے اس روایت کو ذکر نہیں فرمایا، بلکہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی وہ روایت ذکر فرمائی ہے، جس میں ہے کہ: "أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نشترك في الإبل والبقر كل سبعة منا في بدنة". (ترجمہ) "ہمیں حکم دیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ ہم میں سے سات سات افراد ایک ایک بدنہ میں شریک ہوں۔" (۴)

۳- مسند احمد کی روایت ہے: عن ابن عباس رضي الله عنهما: "كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر، فحضر النحر، فذبحنا البقر عن سبعة والبعير عن عشرة". (ترجمہ) "ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ہم ایک سفر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے کہ اسی دوران عید الاضحیٰ آگئی، تو ہم

---

(۱) فتح الباري: ٦٨٢/٣، زاد المعاد: ٢٦٥/٢، أوجز المسالك: ٦٤١/٧

(٢) المحلى بالآثار: ١٥٧/٥، أوجز المسالك: ٦٤١/٧

(٣) أخرجه البخاري في الشركة، باب من عدل عشرة من الغنم بجزورٍ، رقم الحديث: ٢٥٠٧، زاد المعاد: ٢٦٥/٢

(٤) زاد المعاد: ٢٦٥/٢، ٢٦٦

نے گائے کوسات کی طرف سے اور اونٹ کودس کی طرف سے ذبح کیا۔"(۱)

۴-روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ازواج کی جانب سے گائے کی قربانی کی تھی (۲)، جبکہ وہ نو تھیں، تو یہ روایت بھی اس بات کی دلیل ہے کہ سات سے زیادہ افراد، یعنی: دس تک شریک ہوسکتے ہیں۔(۳)

حضرات جمہور رحمہم اللہ نے اس کے مختلف جوابات دیئے ہیں۔ایک جواب یہ ہے کہ یہ ابتداء کا قصہ ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ دس افراد کی شرکت والی روایات، دیگر روایات یعنی: سات افراد کی شرکت والی روایات کے مقابلے میں مرجوح ہیں، کیونکہ سات والی روایات تعداد میں بھی زیادہ ہیں اور صحت میں بھی فائق ہیں۔بالفاظ دیگر سات افراد کی شرکت والی روایات مفصل بھی ہیں اور مصرح بھی ہیں، جبکہ وہ روایات جن سے ابن حزم رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے، مجمل ہیں، لہٰذا مفصل اور مصرح روایات ہی کو ترجیح ہوگی۔(۴)

تیسرا جواب یہ ہے کہ غنائم میں ایک اونٹ کو دس افراد میں تقسیم کرنا مال غنیمت کی تقسیم کو برابر کرنے کے لیے تھا، جبکہ ہدایا میں سات تک افراد کی شرکت تقدیر شرعی پر مبنی ہے۔(۵)

ایک گائے نو ازواجِ مطہرات کی طرف سے کیسی کافی ہوئی؟

نیز یہاں ایک مشہور اشکال ہے اور وہ یہ ہے کہ گائے ایک تھی اور ازواج مطہرات نو تھیں، تو ایک گائے

(١) مسند بني هاشم، مسند عبد الله بن عباس: ٧١٣/١، رقم الحديث: ٢٤٨٤، عالم الكتب، والترمذي في الحج، باب ماجاء في الاشتراك في البدنة والبقرة، رقم الحديث: ٩٠٥، وفي الأضاحي، باب ماجاء في الاشتراك في الأضحية، رقم الحديث: ١٥٠١، والنسائي في الضحايا، باب ماتجزئ عنه البدنة في الضحايا، رقم الحديث: ٤٣٩٧، وابن ماجه في الأضاحي، باب: عن كم تجزئ البدنة والبقرة، رقم الحديث: ٣١٣١

(٢) صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب الأمر بالنفساء إذا نفسن، رقم الحديث: ٢٩٤، زاد المعاد: ٢٦٥/٢

(٣) زادالمعاد: ٢٦٥/٢

(٤) زاد المعاد: ٢٦٥/٢

(٥) المرجع السابق

ان سب کی طرف سے کیسے کافی ہوگئی؟ (جیسا کہ ابن حزم رحمہ اللہ اس سے استدلال کرتے ہیں) کیونکہ جمہور کے مذہب پر ایک گائے نو کی طرف سے کافی نہیں ہوسکتی۔

علامہ خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ کی رائے

علامہ خلیل سہارنپوری رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ گائے تو سات ازواج ہی کی طرف سے تھی اور بقیہ کی طرف سے کچھ اور بکری وغیرہ کردی گئی ہوگی۔(۱)

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک سب سے اچھا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی جانب سے الگ گائے ذبح کی تھی، جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے(۲) اور بقیہ ازواج کی طرف سے ایک گائے تھی، جیسا کہ ''سنن ابی داوٗد'' کی روایات میں (۳) مذکور ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ان میں داخل نہیں تھیں، کیونکہ ''سنن ابی داوٗد'' کی روایت کے الفاظ: ''ان ازواج کی طرف سے جنہوں نے عمرہ کیا تھا'' اس سے مانع ہیں، کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہمارے نزدیک مفردہ بالحج تھیں، البتہ یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو خارج کرکے بھی تو ازواج مطہرات کی تعداد آٹھ ہوتی ہے؟ تو میرے نزدیک بعید نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی گائے میں شریک کردیا ہو، کیونکہ انہوں نے اپنی باری حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو دے رکھی تھی۔ اس توجیہ کے مطابق حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث پر شذوذ کا حکم لگانے کی بھی حاجت نہیں رہتی (۴)، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے شذوذ کا حکم لگایا ہے (۵)۔ حضرت

---

(۱) بذل المجهود: ۱۱٤/۷، أوجز المسالك: ۹۳/۸

(۲) رواه الإمام مسلم في الحج، باب جواز الاشتراك في الهدي الخ، رقم الحديث: ۳۱۹۱، ۳۱۹۲

(۳) رواه الإمام أبوداود في المناسك، باب في هدي البقر، رقم الحديث: ۱۷۵۱

(٤) لامع الدراري: ۲۱۲/۵

(٥) فتح الباري: ۷۰۳/۳، لامع الدراري: ۲۱۲/۵

عائشہ رضی اللہ عنہا کی وہ روایت جس پر شذوذ کا حکم لگایا ہے، عمار دہنی رحمہ اللہ کے طریق سے مروی ہے، جس کے الفاظ درج ذیل ہیں: "ذبح عنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حججنا بقرة بقرة". (۱)
(ترجمہ) "آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے حج والے سال ہماری جانب سے ایک ایک گائے ذبح کی تھی۔"
اس روایت کی مزید تفصیل آئندہ سطور میں آرہی ہے۔

علامہ زرقانی رحمہ اللہ نے ان روایات پر خوب بسط سے لکھا ہے اور امام نسائی رحمہ اللہ کی اس روایت کو جو عمار دہنی کے طریق سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے، ترجیح دی ہے۔ (۲)

اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جو اس حدیث پر شذوذ کا حکم کیا ہے (۳)، اس پر علامہ زرقانی رحمہ اللہ نے تعقب کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کا راوی "عمار الدہنی" صحیح مسلم اور سنن اربعہ کا راوی ہے، اس کی زیادتی مقبول ہوگی کہ جو لفظ دوسروں نے یاد نہیں رکھا، وہ اس نے یاد رکھا اور پھر اس راوی کی زیادتی دوسرے راویوں کے خلاف بھی نہیں، کیونکہ معمر کی روایت میں جو الفاظ ہیں کہ: "ما ذبح إلا بقرة" (ترجمہ) "آپ نے صرف گائے ذبح کی" اس سے مراد جنس ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اونٹ اور بکری کی قربانی نہیں کی، بلکہ صرف گائے کی قربانی کی تھی، اس لیے یہ اس صریح روایت کے خلاف نہیں، جس میں ہر ایک کی جانب سے گائے ذبح کرنے کا ذکر آتا ہے، اور شذوذ کا حکم تو تب کیا جاسکتا ہے جب دو روایتوں میں تطبیق ممکن نہ ہو اور یہاں ممکن ہے (۴)، لہٰذا اس تطبیق کے بعد یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ "يونس عن الزهري عن عمرة عن عائشة رضي الله عنها" کے طریق سے مروی روایت: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نحر عن أزواجه بقرة واحدة" (۵) (ترجمہ) "کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ازواج کی طرف سے ایک گائے ذبح

(۱) السنن الكبرى للنسائي: ۴۵۲/۲، رقم الحديث: ۴۱۲۹، مسند أبي عوانة: ۳۱۸/۲، رقم الحديث: ۳۲۷۶

(۲) شرح الزرقاني على المواهب اللدنية: ۴۳۵/۱۱، ۴۳۶

(۳) فتح الباري: ۷۰۳/۳

(۴) شرح الزرقاني على المواهب اللدنية: ۴۳۵/۱۱، ۴۳۶، أوجز المسالك: ۹۱/۸

(۵) السنن الكبرى للنسائي: ۴۵۲/۲، رقم الحديث: ۴۱۲۷، ورواه أبوداود في المناسك، باب في هدي البقر، رقم الحديث: ۱۷۵۰، وابن ماجه في الأضاحي، باب عن كم تجزئ البدنة والبقرة، رقم الحديث: ۳۱۳۵

فرمائی"، کو معمر کی روایت: "ماذبح إلا بقرة" اورابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت: "ذبح عمن اعتمر من نسائه في حجة الوداع بقرة بينهن" (ترجمہ) "کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر اپنی ان ازواج کی طرف سے جنہوں نے عمرہ کیا، ان کے درمیان ایک گائے ذبح فرمائی" سے تقویت اور تائید نہیں ملتی، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا گمان ہے، کیونکہ مذکورہ تطبیق کے بعد یونس "واحدة" روایت کرنے میں متفرد ہو جاتے ہیں، جیسا کہ قاضی اسماعیل رحمہ اللہ نے بھی اس روایت پر شذوذ کا حکم لگایا ہے اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں اس بات کی صراحت نہیں کہ گائے کے علاوہ کچھ ذبح نہ فرمایا ہو (اگر چہ روایت سے ظاہر یہی ہوتا ہے) وگرنہ روایت صریحہ فی التعدد کے ساتھ تعارض لازم آئے گا۔(۱)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے کلام اور اس پر علامہ زرقانی رحمہ اللہ کے رد کر ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ تردید مضبوط نہیں، اس لیے کہ عمار ذہنی (جن کی روایت کو علامہ زرقانی رحمہ اللہ نے ترجیح دی) اور یونس میں اختلاف ہوا ہے، تو ترجیح یونس کو ہوگی، اس لیے کہ عمار اگر چہ ثقہ ہیں، مگر یونس کے برابر نہیں ہو سکتے، کیونکہ یونس ثقہ بھی ہیں اور حافظ بھی ہیں۔ نیز حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عمار بن معاویہ صدوق ہیں، مگر ان پر تشیع کا الزام بھی ہے۔

لہٰذا جب ان دو راویوں کا آپس میں بیان وحدت اور تعدد میں اختلاف ہوا، تو یونس کی روایت کو ترجیح ہوگی۔

نیز ابوداؤد رحمہ اللہ اور منذری رحمہ اللہ نے بھی یونس کی روایت کو ذکر کیا ہے اور اس پر سکوت فرمایا ہے، اور یہ جو علامہ زرقانی رحمہ اللہ نے کہا کہ عمار کی زیادتی معارض نہیں، تو یہ بات درست نہیں، اس لیے کہ یونس کی روایت میں "وحدتِ بقرة" کی صراحت ہے، جس کی وجہ سے یونس رحمہ اللہ اور عمار ذہنی رحمہ اللہ دونوں کی روایتوں میں جمع و توفیق ممکن نہیں، اور پھر معمر رحمہ اللہ نے یونس رحمہ اللہ کی متابعت بھی کی ہے اور یہ کہنا کہ معمر کی روایت میں جنس مراد ہے، غلط ہے، کیونکہ "بقرة" میں "ۃ" جنس اور وحدت میں فرق کرتی ہے اور وحدت پر دلالت کرتی ہے، لہٰذا "بقرة" سے جنس مراد لینا درست نہیں، چنانچہ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں (۲) کہ "بقرة" اور

---

(۱) أوجز المسالك: ۹۱/۸

(۲) عمدة القاري: ۳۸۲/۳

''بقر'' میں ''تمرۃ'' اور ''تمر'' کی طرح فرق ہے، ''ۃ'' نہ ہونے کی صورت میں احتمال ہوسکتا ہے کہ ایک سے زائد گائے ذبح فرمائی ہوں۔ بالفاظ دیگر ''ۃ'' ہونے کی صورت میں ایک سے زائد کا سرے سے احتمال ہی نہیں ہوسکتا۔

پھر یونس کی روایت کے لیے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت بھی شاہد ہے اور اس روایت میں ہمارے لئے دو طرح سے حجت ہے:

۱- ''ۃ'' فارقہ بین الوحدۃ والجنس کی وجہ سے۔

۲- لفظ "بینهن" کی وجہ سے، اس لیے کہ اگر ایک سے زائد گائے تھیں، تو پھر "بینهن" کا کیا مطلب؟ یہ لفظ تو صراحۃ اشتراک پر نص ہے کہ وہ سب اس ایک گائے میں شریک تھیں۔

اسی طرح امام مسلم رحمہ اللہ کی حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے (۱) مروی روایت بھی یونس رحمہ اللہ کی روایت کے لیے شاہد ہے، کیونکہ اس میں بھی ''بقرۃ'' کی صراحت ہے۔ (۲)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

ماقبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ اکثر نسخوں سے یہ ترجمۃ الباب ساقط ہے، اور ان نسخوں کے اعتبار سے حدیث اور ترجمۃ الباب میں مناسبت بھی واضح ہے کہ دونوں میں بدایتِ حیض اور حیض کی تاریخ کا تذکرہ ہے اور جن نسخوں میں ترجمۃ الباب "باب الأمر بالنفساء إذا نفسن" قائم ہے، ان نسخوں کے اعتبار سے حدیثِ باب کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ ترجمۃ الباب میں بتایا گیا کہ حالتِ حیض میں بھی عورتوں کے ساتھ اوامر ونواہی کا تعلق ہوتا ہے اور حدیثِ باب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے عمل سے بتادیا کہ حالتِ حیض میں عورت طواف اور سعی کے علاوہ تمام ارکان حج ادا کرے گی۔ (۳)

---

(۱) رواه الإمام مسلم في الحج، باب جواز الاشتراك في الهدي الخ، رقم الحديث: ۳۱۹۲، السنن الكبرى للنسائي: ۲/۴۵۲، رقم الحديث: ۴۱۳۰

(۲) أوجز المسالك: ۸/۹۱، ۹۲

(۳) فضل الباري: ۲/۴۶۵

٢ - باب : غَسْلِ الْحَائِضِ رَأْسَ زَوْجِهَا وَتَرْجِيلِهِ .

ماقبل سے ربط

دونوں ابواب میں مناسبت یہ ہے کہ سابقہ باب کی طرح یہ باب بھی احکام حیض پر مشتمل ہے۔(۱)

ترجمۃ الباب کا مقصد

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ اس باب سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ حائضہ کی مقاربت سے قرآن پاک میں جو منع کیا گیا ہے، اس سے مراد خاص جماع ودواعی جماع ہیں، ہر نوع کی مقاربت سے ممانعت نہیں، اور یہود کی غلطی بتلانا مقصود ہے جو بحالت حیض عورت کے ساتھ کھانے پینے اور ایک مکان میں ساتھ رہنے کو بھی ممنوع سمجھتے تھے، لہٰذا حائضہ اگر اپنے خاوند کا سر دھوئے، کنگھا کرے، تو جائز ہے۔(۲)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک احتمال یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ اس ترجمۃ الباب سے اُس روایت کی تردید کی طرف اشارہ کررہے ہیں، جو ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ وہ اپنی خالہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے پاس تشریف لائے، خالہ نے جب دیکھا کہ ان کے بھتیجے کے بال پراگندہ اور بکھرے پڑے ہیں، تو پوچھا کہ اے بیٹے! کیا بات ہے؟ تمہارے بال یوں پراگندہ کیوں ہیں، تو بھتیجے نے جواب دیا کہ ام عمار میرے بالوں میں کنگھی کیا کرتی ہے، مگر ان دنوں وہ حالتِ حیض میں ہے (گویا ابن عباس رضی اللہ عنہما حالتِ حیض میں اس عمل کو ناپسند کرتے تھے) تو خالہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ بیٹا! حیض ہاتھ میں تھوڑا ہی ہوتا ہے۔ اس کے بعد فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہم (ازواج) میں سے کسی کی بھی گود میں سر رکھا کرتے تھے، جبکہ وہ حالتِ حیض میں ہوتی تھی، یعنی: حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے اپنے بھتیجے ابن

---

(۱) عمدة القاري: ٣٨٢/٣

(۲) لامع الدراري: ٢٤٢/٢

عباس رضی اللہ عنہما کی رائے کی تردید کی، ممکن ہے اس واقعہ کے بعد ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اپنی رائے سے رجوع کرلیا ہو۔(۱)

۲۹۱/۲۹۲ : حدّثنا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ : حدّثنا مالِكٌ ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ : كُنْتُ أُرَجِّلُ رَأْسَ رَسُولِ اللهِ ﷺ وَأَنَا حَائِضٌ .

''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سر مبارک میں حائضہ ہونے کی حالت میں بھی کنگھا کیا کرتی تھی۔''

تراجم رجال

عبدالله بن يوسف

یہ مشہور امام ومحدث ابومحمد عبداللہ بن یوسف تنیسی کلاعی دمشقی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے مختصر حالات ''بدء الوحي'' کی دوسری حدیث کے تحت (۲)، اور تفصیلی حالات ''كتاب العلم، باب: ليبلغ العلم الشاهد الغائب'' کی پہلی حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۳)

مالك

یہ امام دار الہجرہ عالم المدینہ امام مالک بن انس بن مالک بن ابی عامر بن عمرو الاصبحی المدنی رحمہ اللہ ہیں، ان کی کنیت ''ابوعبداللہ'' ہے۔

ان کے مختصر حالات ''بدء الوحي'' کی دوسری حدیث کے تحت (۴) اور تفصیلی حالات ''كتاب الإيمان، باب: من الدين الفرار من الفتن'' کی اگلی حدیث کے تحت ذکر کی جائے گی۔(۵)

(۲۹۱/۲۹۲) حدیث کی تخریج اگلی حدیث کے تحت ذکر کی جائے گی۔

(۱) لامع الدراري: ٢٤٢

(۲) كشف الباري: ١/٢٨٩

(۳) كشف الباري: ٤/١١٣

(٤) كشف الباري: ١/٢٩٠

(٥) كشف الباري: ٢/٨٠

هشام

یہ عروۃ بن الزبیر بن العوام رحمہ اللہ کے صاحبزادے ہیں۔

ان کے مختصر حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت (۱) اور تفصیلی حالات "كتاب الإيمان، باب: أحب الدين إلى الله أدومه" کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

عروة

یہ عروۃ بن الزبیر بن العوام رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے مختصر حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت (۳) اور تفصیلی حالات "كتاب الإيمان، باب: أحب الدين إلى الله أدومه" کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۴)

عائشة

یہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ بنت ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہما ہیں۔

ان کے حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۵)

شرح حدیث

اس حدیث سے یہ ثابت ہوا کہ بیوی حالتِ حیض میں بھی شوہر کے سر میں کنگھی کر سکتی ہے (۶)۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ شوہر اپنی بیوی سے خدمت لے سکتا ہے، جبکہ وہ راضی ہو (۷) اور یہ اجماعی مسئلہ ہے۔ (۸)

---

(۱) كشف الباري: ۱/۲۹۱

(۲) كشف الباري: ۲/٤۳۲

(۳) كشف الباري: ۱/۲۹۱

(٤) كشف الباري: ۲/٤۳٦

(٥) كشف الباري: ۱/۲۹۱

(٦) عمدة القاري: ۳/۳۸۳

(۷) عمدة القاري: ۳/۳۸۳، شرح ابن بطال: ۱/٤۱۸

(۸) عمدة القاري: ۳/۳۸۳

حدیث کی ترجمۃ الباب کے مناسبت

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے

امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمہ کے دو جز ذکر کئے ہیں، ایک غسل اور دوسرا ترجیل۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث کی مناسبت ترجمۃ الباب سے ''ترجیل'' (کنگھا کرنے) کے لحاظ تو ظاہر ہے کہ باب کی دونوں حدیثوں میں اس کا ذکر موجود ہے، البتہ ''غسل رأس'' کا ذکر نہیں ہے، مگر اس کو یا تو ''ترجیل'' پر قیاس کرلیا گیا ہے، یا امام بخاری رحمہ اللہ نے اس جز کے ذریعہ حدیث کے اس طریق کی طرف اشارہ کیا ہے جو "باب مباشرۃ الحائض" میں آنے والا ہے، کیونکہ اس میں ''غسل رأس'' کی صراحت ہے۔(۱)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ نے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی توجیہ مذکور کو نقل کر کے لکھا ہے کہ میرے نزدیک دوسری صورت (اشارہ والی) متعین ہے(۲)، کیونکہ یہ صورت تراجمِ امام بخاری رحمہ اللہ کے حوالے سے جمع کردہ ستر اصولوں میں سے گیارہویں اصل کے عین موافق ہے۔(۳)

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ باب کی دونوں حدیثوں میں ترجمہ کے دوسرے جز ''ترجیل رأس'' سے مطابقت تو ظاہر ہے، باقی پہلے جز "غسل الحائض رأس زوجها" سے کوئی مطابقت موجود نہیں۔

نیز حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی ذکر کردہ توجیہات پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: ''اور بعض لوگوں نے جو قیاس اور اشارہ والی تاویلات کی ہیں، تو وہ دونوں بے حقیقت ہیں، قیاس والی تاویل تو اس لیے کہ تراجم ابواب

---

(۱) فتح الباري: ۱/ ۵۲۸

(۲) لامع الدراري: ۲۴۲/۵

(۳) لامع الدراري: ۲۴۲/۵، الكنز المتواري: ۱/ ۳۵۷

الأصل الحادي عشر: قد يذكر حديثاً لايدلّ هو بنفسه على الترجمة أصلاً، لكن له طرق وبعض طرقه يدل عليها إشارةً أو عموماً، وقد أشار بذكر الحديث إلى أن له أصلاً يتأكد به ذلك الطريق، ومثل هذا لاينتفع به إلا المهرة من أهل الحديث، انتهى.

کی وضع وتصنیف کو کوئی شرعی حیثیت تو حاصل نہیں کہ ایک حکم پر دوسرے کو قیاس کرلیں، یعنی: چونکہ ترجیل کا ترجمہ قائم کرنا درست ہے، اس لیے اس پر قیاس کر کے ہمیں غسل راس کا ترجمہ قائم کرنے کا حق بھی مل گیا، تراجم کی حیثیت محض عنوانات کی ہے اور ان کی صحت کا مدار ان کے تحت پیش کردہ احادیث سے مطابقت پر ہے اور جب یہ بات حاصل نہیں، تو زائد اور غیر مطابق ترجمہ وعنوان کا ذکر کرنا لاحاصل ہے۔

اور اشارہ والی تاویل اس لیے صحیح نہیں، کیونکہ یہ بات کسی سے بھی منقول نہیں ہوسکتی کہ ترجمہ وعنوان تو اس باب میں ہو اور مترجم لہ (جس کے لیے وہ عنوان یہاں قائم کیا ہے) دو باب چھوڑ کر تیسرے باب میں آئے، کیونکہ یہاں اس باب کے بعد ایک باب "باب قراءة الرجل في حجر امرأته" آئے گا، پھر دوسرا باب "من سمى النفاس حيضا" آئے گا، اس کے بعد "باب مباشرة الحائض" آئے گا، جس میں بقول حافظ ابن حجر رحمہ اللہ یہاں کے عنوان کا معنون لہ مذکور ہے۔(۱)

(۲۹۲) : حدثنا إبراهيم بن موسى قال : أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ : أَنَّ ٱبْنَ جُرَيْجٍ أَخْبَرَهُمْ قَالَ : أَخْبَرَنِي هِشَامٌ ، عَنْ عُرْوَةَ أَنَّهُ سُئِلَ : أَتَخْدُمُنِي ٱلْحَائِضُ ، أَوْ تَدْنُو مِنِّي ٱلْمَرْأَةُ وَهْيَ جُنُبٌ ؟ فَقَالَ عُرْوَةُ : كُلُّ ذٰلِكَ عَلَيَّ هَيِّنٌ ، وَكُلُّ ذَلِكَ تَخْدُمُنِي ، وَلَيْسَ عَلَى أَحَدٍ فِي ذَلِكَ بَأْسٌ ، أَخْبَرَتْنِي عَائِشَةُ (☆) : أَنَّهَا كَانَتْ تُرَجِّلُ ، تَعْنِي رَأْسَ رَسُولِ ٱللهِ ﷺ ، وَهِيَ حَائِضٌ ، وَرَسُولُ ٱللهِ ﷺ حِينَئِذٍ مُجَاوِرٌ فِي ٱلْمَسْجِدِ ، يُدْنِي لَهَا رَأْسَهُ ، وَهْيَ فِي حُجْرَتِهَا ، فَتُرَجِّلُهُ وَهْيَ حَائِضٌ .
[۱۹۲۴-۱۹۲۶ ، ۱۹٤۱ ، ٥٥٨١]

---

(۱) عمدة القاري: ۳/۳۸۲، ۳۸۳

(☆) قوله: "عائشة": الحديث، رواه البخاري في نفس الباب قبل هذه الرواية أيضاً، تحت رقم الحديث: ۲۹٥، وكذا في باب: مباشرة الحائض: ۳۰۱، وفي الاعتكاف، في باب: الحائض ترجّل رأس المعتكف، رقم الحديث: ۲۰۲۸، وباب: لا يدخل البيت إلا لحاجة، رقم الحديث: ۲۰۲۹، وباب: غسل المعتكف، رقم الحديث: ۲۰۳۰، ۲۰۳۱، وباب: المعتكف يُدخل رأسه البيت للغسل، رقم الحديث: ۲۰٤٦، وفي اللباس، في باب: ترجيل الحائض زوجها، رقم الحديث: ٥۹۲٥، ورواه مسلم في الحيض، في باب: جواز غسل الحائض رأس زوجها وترجيله ...... الخ، رقم الحديث: ٦۸٤، والترمذي في الصوم، باب: المعتكف يخرج لحاجته أم لا؟ رقم الحديث: ۸۰٤، وأبوداود، في الصوم، في باب: المعتكف يدخل البيت لحاجته، رقم الحديث: ۲٤٦۷-۲٤٦۹، والنسائي في الحيض، في باب: ترجيل الحائض رأس زوجها الخ، رقم =

''حضرت عروہ رحمہ اللہ سے کسی نے سوال کیا، کیا حائضہ میری خدمت کر سکتی ہے، یا ناپاکی کی حالت میں بیوی مجھ سے قریب ہو سکتی ہے؟ تو عروہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں، اس طرح کی عورتیں میری بھی خدمت کرتی ہیں اور اس میں کسی کے لیے بھی کوئی حرج نہیں۔ مجھے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بتایا کہ وہ حائضہ ہونے کی حالت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سر مبارک میں کنگھی کیا کرتی تھیں، حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت مسجد میں معتکف ہوتے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنا سر مبارک قریب کر دیتے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حائضہ ہونے کے باوجود اپنے حجرہ ہی سے کنگھی کر دیتی تھیں۔''

تراجم رجال

إبراهيم بن موسى

یہ ابراہیم بن موسیٰ بن یزید بن زادان التیمی الرازی الفراء رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ''ابو اسحاق'' اور لقب ''الصغیر'' ہے اور یہ اسی لقب سے معروف ومشہور تھے۔(۱)

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ وہ ان لوگوں پر نکیر فرمایا کرتے تھے، جو ابراہیم بن موسیٰ رحمہ اللہ کو ''صغیر'' کے لقب سے پکارتے، آپ رحمہ اللہ ابراہیم بن موسیٰ کے بارے میں فرماتے تھے ''هو كبير في العلم والجلالة''(۲) یعنی: ابراہیم بن موسیٰ بڑے صاحب علم وصاحب جلال شخص تھے۔

ابراہیم بن موسیٰ نے ہشام بن یوسف صنعانی، ولید بن مسلم، یحییٰ بن ابی زائدہ، عیسیٰ بن یونس، عبدہ بن سلیمان، خالد الواسطی، ابوالاحوص اور یزید بن زریع رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔(۳)

= الحديث: ٢٨٦، وباب غسل الحائض رأس زوجها، رقم الحديث: ٣٨٧-٣٨٩، وابن ماجه في الطهارة، في باب: الحائض تتناول الشي في المسجد، رقم الحديث: ٦٣٣

(١) تهذيب الكمال: ٢/ ٢١٩، تهذيب التهذيب: ١/ ١٧٠

(٢) تهذيب الكمال: ٢/ ٢١٩، تهذيب التهذيب: ١/ ١٧١، عمدة القاري: ٣/ ٣٨٣

(٣) تهذيب التهذيب: ١/ ١٧٠

ان سے روایت کرنے والوں میں امام بخاری، امام مسلم، امام ابوداؤد، (دیگر اصحاب صحاح ان سے بالواسطہ روایت کرتے ہیں) یحیٰ بن موسیٰ البلخی، ابو حاتم، ابوزرعہ، عمرو بن منصور النسائی، محمد بن مسلم بن وارہ الرازی، محمد بن یحیٰ الذہلی اور ابواسماعیل محمد بن اسماعیل الترمذی رحمہم اللہ وغیرہ ہیں۔(۱)

''الإکمال'' میں ہے کہ ابراہیم بن موسیٰ رحمہ اللہ سے امام بخاری رحمہ اللہ نے ستر، اور امام مسلم رحمہ اللہ نے تیس حدیثیں روایت کی ہیں۔(۲)

امام ابوزرعہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"إبراهيم بن موسى أتقن من أبي بكر بن أبي شيبة وأصح حديثاًمنه، لا يحدث إلا من كتابه، لاأعلم أني كتبت عنه خمسين حديثا من حفظه، وهو أتقن من صفوان بن صالح".

یعنی: ''ابراہیم بن موسیٰ کی (علم حدیث میں) پختگی ومہارت، امام ابوبکر بن ابی شیبہ کی بنسبت زیادہ ہے اور صحیح احادیث روایت کرنے میں بھی ان سے آگے ہیں۔ آپ کا طریقۂ تحدیث یہ تھا کہ آپ اپنی کتاب سے احادیث بیان فرماتے تھے، (اور روایت حدیث میں احتیاط کا یہ عالم تھا کہ) میں نہیں جانتا کہ میں نے آپ سے پچاس حدیثیں بھی ایسی لکھی ہوں جو آپ نے حافظے کے بل بوتے پر بیان کی ہوں اور آپ پختگی علم اور حافظے میں صفوان بن صالح سے بھی بڑھ کر تھے۔''(۳)

امام ابوحاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "إبراهيم بن موسى من الثقات وهو أتقن من أبي جعفر الجمال".(٤)

---

(١) تهذيب التهذيب: ١/١٧١، تلامذہ ومشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھیے: تهذيب الكمال: ٢/٢١٩

(٢) إكمال تهذيب الكمال: ١/٣٠٠

(٣) سير أعلام النبلاء: ١١/١٤١، الجرح والتعديل: ٢/٨٢، تهذيب الكمال: ٢/٢٢٠، تهذيب التهذيب: ١/١٧١، الكاشف: ١/٥٠

(٤) سير أعلام النبلاء: ١١/١٤١، الجرح والتعديل: ٢/٨٢، تهذيب الكمال: ٢/٢٢٠، تهذيب التهذيب: ١/١٧١

امام ابوزرعہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: میں نے ابراہیم بن موسیٰ رازی اورابوبکر بن ابی شیبہ سے ایک ایک لاکھ احادیث لکھی ہیں۔(۱)

امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة"(۲).

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(۳)

امام ابوداؤد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان عند إبراهيم حديث بخط إدريس فحدث به فأنكروه عليه، فتركه".(٤) یعنی: ابراہیم بن موسیٰ کے پاس ادریس رحمہ اللہ کی تحریر کردہ ایک حدیث تھی، جب انہوں نے اس حدیث کو بیان کیا، تو محدثین نے ان پر نکیر کی، جس کے بعد ابراہیم بن موسیٰ نے اس حدیث کو چھوڑ دیا۔

اس پر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: "وهذا يدل على شدة توقيه".(٥) یعنی ابراہیم بن موسیٰ کا یہ عمل حدیث کے معاملہ میں ان کی شدتِ احتیاط پر دلالت کرتا ہے۔

امام خلیلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: مقام "ری" کے ان بڑے بڑے اور حفاظ علماء میں سے جو امام احمد رحمہ اللہ اور امام یحییٰ رحمہ اللہ کے ہم پلہ تھے، ابراہیم بن موسیٰ بھی ہیں، جنہوں نے (علم حدیث کے حصول کے لئے) عراق، یمن اور شام وغیرہ کے اسفار بھی کئے۔ امام احمد رحمہ اللہ ان کی بہت تعریف فرمایا کرتے تھے۔(٦)

علامہ شمس الدین ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "مات في حدود سنة ثلاثين".

یعنی: ان کا انتقال ۲۳۰ھ کے آخر میں ہوا(۷)۔ نیز سن وفات کے حوالے سے ایک قول یہ بھی ہے کہ ان کا انتقال ۲۱۹ھ میں ہوا۔(۸)

---

(١) تهذيب الكمال: ٢/ ٢٢٠، تهذيب التهذيب: ١/ ١٧١، سير أعلام النبلاء: ١١/ ١٤١، الكاشف: ١/ ٥٠

(٢) سير أعلام النبلاء: ١١/ ١٤١، تهذيب الكمال: ٢/ ٢٢٠

(٣) كتاب الثقات لابن حبان: ٨/ ٧٠

(٤) تهذيب التهذيب: ١/ ١٧١، تهذيب الكمال: ٢/ ٣٠٠

(٥) تهذيب التهذيب: ١/ ١٧١

(٦) تهذيب التهذيب: ١/ ١٧١، تهذيب الكمال: ٢/ ٢٩٩

(٧) سير أعلام النبلاء: ١١/ ١٤١

(٨) إكمال تهذيب الكمال: ١/ ٣٠٠

علامہ مغلطائی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ ابراہیم بن موسیٰ اور محمد بن مہران الجمال کا انتقال ۲۲۰ھ کے بعد ہوا ہے۔(۱)

هشام بن يوسف

یہ ہشام بن یوسف صنعانی رحمہ اللہ ہیں۔ان کی کنیت "ابوعبدالرحمٰن" ہے، یہ "فارسی النسل" تھے اور صنعاء یمن میں عہدۂ قضاء پر تھے۔(۲)

ہشام بن یوسف نے معمر بن راشد، ابن جریج، قاسم بن فیاض، سفیان ثوری، عبداللہ بن بَحِیر بن رَیسان، عبداللہ بن سلیمان نوفلی، رباح بن عبیداللہ بن عمر العمری، ابراہیم بن عمر بن کیسان اور نعمان بن ابی شیبہ جندی رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اوران سے روایت کرنے والوں میں ان کے چچازاد زکریا بن یحییٰ بن تمیم بن عبدالرحمٰن صنعانی، محمد بن ادریس شافعی، علی بن المدینی، یحییٰ بن معین، عبداللہ بن محمد المسندی، ابراہیم بن موسیٰ الرازی، اسحاق بن راہویہ، علی بن بحر بن بری، موسیٰ بن ہارون البردی اور اسحاق بن ابی اسرائیل رحمہم اللہ وغیرہ ہیں۔(۳)

امام عبدالرزاق رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "إن حدثكم القاضي -هشام بن يوسف- فلا عليكم أن لاتكتبوا عن غيره".(٤)

ترجمہ: "اگر قاضی ہشام بن یوسف تم سے کوئی حدیث بیان کریں، تو پھر تمہارے لئے اس میں کوئی حرج نہیں کہ تم کسی اور سے کتابت حدیث نہ کرو۔"

خود ہشام بن یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ جب سفیان ثوری رحمہ اللہ یمن تشریف لائے، تو انہوں

---

(١) إكمال تهذيب الكمال: ١/٢٩٩

(٢) الجرح والتعديل: ٩/٨٨، كتاب الثقات لابن حبان: ٩/٢٣٢، تهذيب الكمال: ٣٠/٢٦٥، ٢٦٦، سير أعلام النبلاء: ٩/٥٨٠، تهذيب التهذيب: ١١/٥٧، الكاشف: ٣/٢١٢، السلوك في طبقات العلماء والملوك: ١/١٣٩، ١٤٠

(٣) تهذيب التهذيب: ١١/٥٧، تلامذہ اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تهذيب الكمال: ٣/٢٦٦

(٤) الجرح والتعديل: ٩/٨٩، تهذيب الكمال: ٣٠/٢٦٧، سير أعلام النبلاء: ٩/٥٨١

نے خواہش ظاہر کی کہ ان کے لیے ایک سریع الخط کاتب تلاش کیا جائے، تو اس کام کے لیے مجھے منتخب کیا گیا، چنانچہ پھر میں ہی ان سے روایات کو لکھا کرتا تھا۔(۱)

یحییٰ بن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "لم يكن به بأس، كان هو أضبط عن ابن جريج من عبدالرزاق". یعنی: ہشام بن یوسف سے روایات لینے میں کوئی حرج نہیں، وہ ابن جریج رحمہ اللہ سے احادیث روایت کرنے میں عبدالرزاق کے مقابلے میں زیادہ مضبوط تھے۔

ایک اور موقعہ پر فرماتے ہیں: "هشام بن يوسف أثبت من عبدالرزاق في حديث ابن جريج وكان أقرأ لكتب ابن جريج من عبدالرزاق وكان أعلم بحديث سفيان من عبدالرزاق وهو ثقة".(۲) یعنی: ہشام بن یوسف، ابن جریج رحمہ اللہ سے حدیث نقل کرنے میں عبدالرزاق سے زیادہ مضبوط ہیں اور وہ عبدالرزاق کے مقابلے میں ابن جریج رحمہ اللہ کی کتابوں کو بھی زیادہ پڑھے ہوئے تھے اور ایسے ہی سفیان ثوری رحمہ اللہ کی احادیث کو بھی عبدالرزاق سے زیادہ جانتے تھے اور ہشام بن یوسف ایک ثقہ راوی تھے۔

امام ابوزرعۃ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "هشام أصح اليمانيين كتاباً".(۳)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(۴)

امام عجلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة".(۵)

امام ابوحاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة متقن".(٦)

حاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة مأمون".(۷)

علامہ شمس الدین ذہبی رحمہ اللہ نے ہشام بن یوسف کا تعارف نہایت وقیع الفاظ میں فرمایا ہے اور وہ

---

(١) سير أعلام النبلاء: ٩/٥٨١، تهذيب الكمال: ٣٠/٢٦٧، الجرح والتعديل: ٩/٨٩

(٢) الجرح والتعديل: ٩/٨٩، تهذيب الكمال: ٣٠/٢٦٧

(٣) سير أعلام النبلاء: ٩/٥٨١، الجرح والتعديل: ٩/٨٩، تهذيب الكمال: ٣٠/٢٦٨

(٤) كتاب الثقات لابن حبان: ٩/٢٣٢

(٥) تهذيب الكمال: ٣٠/٢٦٨

(٦) الجرح والتعديل: ٩/٨٩، تهذيب الكمال: ٣٠/٢٦٨، سير أعلام النبلاء: ٩/٥٨١

(٧) إكمال تهذيب الكمال: ١٢/١٥٤

فرماتے ہیں کہ ہشام بن یوسف، عبدالرزاق کے معاصرین میں سے ہیں۔(۱)

امام خلیلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة متفق عليه".(۲)

ہشام بن یوسف رحمہ اللہ کا انتقال ۱۹۷ھ میں تقریباً ستر سال کی عمر میں ہوا۔(۳)

ابن جريج

جیم کے ضمہ اور راء کے فتحہ کے ساتھ۔ یہ مشہور امام عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج مکی، قرشی، مدنی رحمہ اللہ ہیں، یہ اصلاً رومی النسل تھے، ان کی دو کنیتیں تھیں، ایک "ابوخالد" اور دوسری "ابوالولید"۔(۴)

ابن جریج رحمہ اللہ نے حکیمہ بنت رقیہ، اپنے والد عبدالعزیز، امام زہری، عطاء بن ابی رباح، اسحاق بن ابی طلحہ، صالح بن کیسان، طاؤس، ابن ابی ملیکہ، عطاء الخراسانی، عکرمہ بن خالد المخزومی، عکرمہ مولیٰ بن عباس، عمرو بن دینار، سعید بن الحویرث، محمد بن المنکدر، نافع مولیٰ ابن عمر، ہشام بن عروہ، موسیٰ بن عقبہ، ایوب سختیانی، عبداللہ بن کیسان، سہیل بن ابی صالح، عبدالحمید بن جبیر، عبداللہ بن طاؤس، علاء بن عبدالرحمٰن، یعلیٰ بن مسلم، یوسف بن ماہک، یوسف بن یونس اور معمر بن راشد رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے دونوں بیٹے عبدالعزیز اور محمد، امام اوزاعی، لیث، یحییٰ بن سعید الانصاری، عبدالوہاب الثقفی، عیسیٰ بن یونس، حفص بن غیاث، مسلم بن خالد الزنجی، ابن عیینہ، اسماعیل بن علیہ، ابن المبارک، یحییٰ بن زائدہ، ہشام بن یوسف اور مکی بن ابراہیم رحمہم اللہ وغیرہ ہیں۔(۵)

ابن جریج رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے ۱۷ سال عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ کے پاس تحصیل علم میں گزارے(۶)، یہی وجہ ہے کہ ان کی اکثر روایات انہی سے مروی ہیں۔ امام مجاہد رحمہ اللہ سے صرف قراءات

---

(۱) إكمال تهذيب الكمال: ۱۲/۱۵۵

(۲) سير أعلام النبلاء: ۹/۵۸

(۳) سير أعلام النبلاء: ۹/۵۸۱، تهذيب الكمال: ۳۰/۲٦۸، كتاب الثقات لابن حبان: ۹/۲۳۲، عمدة القاري: ۳/۳۸۳

(٤) عمدة القاري: ۳/۳۸۳، الكنى والأسماء، حرف الخاء من الكنى، من كنية أبو خالد، ص: ۵۰۳

(۵) تلامذہ وشیوخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے، تهذيب الكمال: ۱۸/۳۳۹-۳٤٦، سير أعلام النبلاء: ٦/۳۲٦، ۳۲۷

(٦) تهذيب الكمال: ۱۸/۳٤۷، سير أعلام النبلاء: ٦/۳۲۷، تهذيب التهذيب: ٦/٤۰٤

کے دوحرف روایت کئے ہیں۔ طاؤس رحمہ اللہ سے بھی صرف ایک حدیث روایت کی ہے اور عکرمہ العباسی رحمہ اللہ سے مرسلاً روایت کرتے ہیں (۱)، کیونکہ ابن جریج رحمہ اللہ کو عکرمہ مولیٰ ابن عباس سے سماع حاصل نہیں۔ (۲)

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سب سے پہلے کتب کی تصنیف کا کام کرنے والے ابن جریج اور ابن ابی عروبہ رحمہما اللہ ہیں۔ (۳)

عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "سيد شباب أهل الحجاز ابن جريج". (۴) یعنی: ابن جریج، اہل حجاز کے نوجوانوں کے سردار ہیں۔

یحییٰ بن سعید رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وابن جريج أثبت من مالك في نافع". (٥) یعنی: ابن جریج رحمہ اللہ نافع رحمہ اللہ سے روایت کرنے میں مالک سے زیادہ مضبوط ہیں۔

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "عمرو بن دينار وابن جريج أثبت الناس في عطاء". (٦) یعنی: عمرو بن دینار اور ابن جریج، عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ سے احادیث روایت کرنے میں سب سے زیادہ مضبوط ہیں۔

نیز فرماتے ہیں: "كان من أوعية العلم". (٧) یعنی: ابن جریج علم سے لبریز برتن کی مانند تھے۔

مخلد بن الحسین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ما رأيت خلقاً من خلق الله أصدق لهجة من ابن جريج". (٨) یعنی: میں نے ابن جریج کی گفتار سے زیادہ سچی گفتار کسی کی نہیں دیکھی۔

---

(١) سير أعلام النبلاء: ٣٢٦/٦، صفة الصفوة، الطبقات الثالثة من أهل مكة: ٢١٦/٢

(٢) تهذيب الكمال: ٣٤٢/١٨، تهذيب التهذيب: ٤٠٢/٦

(٣) تهذيب الكمال: ٣٤٦/١٨، سير أعلام النبلاء: ٣٢٨/٦

(٤) تهذيب الكمال: ٣٤٧/١٨، سير أعلام النبلاء: ٣٢٨/٦

(٥) تهذيب الكمال: ٣٤٨/١٨، سير أعلام النبلاء: ٣٢٨/٦، تهذيب التهذيب: ٤٠٤/٦

(٦) حواله بالا

(٧) تهذيب الكمال: ٣٤٩/١٨، سير أعلام النبلاء: ٣٢٩/٦، تهذيب التهذيب: ٤٠٤/٦

(٨) تهذيب الكمال: ٣٥١/١٨، سير أعلام النبلاء: ٣٣٠/٦، تهذيب التهذيب: ٤٠٥/٦

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں:"ابن جريج ثبت صحيح الحديث لم يحدث بشيء إلا أتقنه".(١) یعنی: ابن جریج رحمہ اللہ قابل اعتماد اور صحیح الحدیث راوی ہیں، انہوں نے کسی روایت کو بغیر پختگی کے روایت نہیں کیا۔

یحییٰ بن معین رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ:"ابن جريج أحب إليك أو عبدالملك بن أبي سليمان؟" یعنی: آپ حدیث کے معاملے میں ابن جریج کو زیادہ پسند کرتے ہیں یا عبدالملک بن ابی سلیمان کو؟ تو انہوں نے فرمایا:"كلاهما ثقتان". کہ دونوں ہی ثقہ راوی ہیں۔(٢)

عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ سے جب پوچھا گیا:"من نسأل بعدك يا أبا محمد؟" کہ آپ کے بعد ہم حدیث کے معاملے میں کس سے رجوع کریں؟ تو انہوں نے فرمایا:"هذا الفتى -إن عاش- يعني: ابن جريج".(٣) یعنی: ابن جریج رحمہ اللہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر یہ نوجوان زندہ ہوا، تو میرے بعد اس کی طرف رجوع کر لینا۔

علی بن عبداللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:"لم يكن في الأرض أحد أعلم بعطاء من ابن جريج". (٤) یعنی: اس زمین پر عطاء (بن ابی رباح) کے علم کو ابن جریج سے زیادہ جاننے والا کوئی نہیں۔

امام عبدالرزاق رحمہ اللہ فرماتے ہیں:"ما رأيت أحسن صلاة من ابن جريج".(٥)

نیز فرماتے ہیں کہ:"كنت إذا رأيت ابن جريج علمت أنه يخشى الله". یعنی: میں نے ابن جریج کو دیکھتے ہی یہ جان لیا تھا کہ وہ اللہ سے ڈرنے والے ہیں۔(٦)

امام ابوحاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:"صالح الحديث".(٧)

---

(١) الجرح والتعديل: ٥/٤٢٢

(٢) حواله بالا

(٣) تهذيب الكمال: ١٨/٣٤٧، سير أعلام النبلاء: ٦/٣٢٨، تهذيب التهذيب: ٦/٤٠٤

(٤) سير أعلام النبلاء: ٦/٣٣١، الجرح والتعديل: ٥/٤٢٢

(٥) تهذيب الكمال: ١٨/٣٥١، سير أعلام النبلاء: ٦/٣٣٠، تهذيب التهذيب: ٦/٤٠٥

(٦) سير أعلام النبلاء: ٦/٣٣٢

(٧) إكمال تهذيب الكمال: ٨/٣٢١

امام ابوزرعہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "بخ، من الأئمة". (۱)

ابن خراش رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان صدوقاً". (۲)

امام عجلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "مكي ثقة". (۳)

ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کو "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔ (۴)

لیکن ابوبکر الاثرم رحمہ اللہ، امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ: "إذا قال ابن جريج (قال فلان) و(أخبرت) جاء بمناكير، وإذا قال: (أخبرني) و(سمعت) فحسبك به". ایسے ہی ابو الحسن المیمونی رحمہ اللہ بھی امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ: "إذا قال ابن جريج (قال) فاحذره، وإذا قال: (سمعت) أو (سألت) جاء بشيء ليس في النفس منه شيء". (۵) یعنی: اگر ابن جریج "قال فلان" یا "أخبرت" کہہ کر حدیث نقل کریں، تو اس حدیث کو نہ لیا جائے، لیکن اگر "سمعت" یا "سألت" جیسے الفاظ کے ساتھ حدیث نقل کریں، تو ایسی احادیث کی صحت میں کوئی کلام نہیں۔

یزید بن زریع رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان ابن جريج صاحب غثاء" (٦) یعنی: ابن جریج گڈمڈ کلام کرنے والے تھے۔

مالک بن انس رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان حاطب ليل". یعنی: ابن جریج رطب و یابس جمع کرنے والے راوی تھے۔ (۷)

ان سب اقوال کا حاصل یہ ہے کہ ابن جریج "مدلس" تھے اور جب وہ "قال فلان" یا "أخبرت" وغیرہ جیسے مبہم الفاظ کے ساتھ روایت کرتے ہیں، تو وہ روایت قابلِ حجت نہیں ہوتی اور جب "أخبرنا" یا "سمعت"

(١) إكمال تهذيب الكمال: ٣٢١/٨

(٢) حواله بالا

(٣) حواله بالا

(٤) كتاب الثقات لابن حبان: ٩٣/٧

(٥) تهذيب الكمال: ٣٤٨/١٨، سير أعلام النبلاء: ٣٢٨/٦، تهذيب التهذيب: ٤٠٤/٦

(٦) تهذيب الكمال: ٣٤٩/١٨، سير أعلام النبلاء: ٣٢٩/٦

(٧) حواله بالا

یا "سألت" وغیرہ جیسے صریح الفاظ سے روایت کرتے ہیں، تو وہ روایت قابلِ حجت ہوتی ہے۔

بہرحال ابن جریج رحمہ اللہ بالاتفاق ثقہ روای ہیں، یہی وجہ ہے کہ صحاح ستہ، مسند احمد، المعجم الکبیر للطبرانی، وغیرہ کتب حدیث ابن جریج رحمہ اللہ کی روایات سے بھری پڑی ہیں، چنانچہ علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وروايات ابن جريج وافرة في الكتب الستة، وفي مسند أحمد، ومعجم الطبراني الأكبر، وفي الأجزاء".(۱)

اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابن جریج کو اپنی کتاب "طبقات المدلسین" کے تیسرے طبقے میں ذکر کیا ہے(۲)۔ اس تیسرے طبقے میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ان مدلسین کو جمع کیا ہے، جن کی روایات کو ائمہ حدیث نے اس شرط کے ساتھ قبول کیا ہے کہ ان میں سماع (وغیرہ) کی تصریح ہو، جب کہ بعض ائمہ ان رُوات کی روایات کو علی الاطلاق ردّ کرتے ہیں اور بعض علی الاطلاق قبول کرتے ہیں۔(۳)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ ابن جریج رحمہ اللہ سے متعلق تمام تر اقوال کو ذکر کرنے کے بعد ان کے بارے میں فیصلہ کن انداز میں فرماتے ہیں: "الرجل في نفسه ثقة، حافظ، لكنه يدلس بلفظة "عن" و"قال" . وقد كان صاحب تعبّد وتهجّد، ومازال يطلب العلم حتى كبرو شاخ".(٤)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن جریج رحمہ اللہ "اجازہ" اور "مناولہ" جیسے طرق سے بھی روایت حدیث کرتے تھے اور اس میں توسع سے کام لیتے تھے(۵)، چنانچہ خود ابن جریج رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "لم أسمع من الزهري، إنما أعطاني جزءا كتبته، وأجازه لي" کہ "میں نے زہری سے کچھ نہیں سنا (البتہ) انہوں نے مجھے ایک نسخہ دیا جسے میں نے لکھ لیا اور انہوں نے مجھے (اس سے) روایتِ حدیث کی اجازت دے دی۔"(٦)

ایسے ہی ابوبکر بن ابی سبرہ فرماتے ہیں کہ مجھے ابن جریج رحمہ اللہ نے جید احادیث لکھنے کا کہا، تو میں

(۱) سير أعلام النبلاء: ٦/٣٣٢

(۲) طبقات المدلسين: ١/٤١، مكتبة المنار

(۳) طبقات المدلسين، مقدمة ابن حجر: ١/١٣

(٤) سير أعلام النبلاء: ٦/٣٣٢

(٥) سير أعلام النبلاء: ٦/٣٣٢

(٦) إكمال تهذيب الكمال: ٨/٣١٩

نے ان کے لیے ایسی ایک ہزار احادیث لکھیں اور ان کی طرف بھیج دیں، نہ میں نے ان احادیث کو ان پر پڑھا اور نہ انہوں نے میرے سامنے ان احادیث کو پڑھا(۱)۔ اس قصے کے بعد محمد بن عمر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے ابن جریج رحمہ اللہ کو سنا کہ وہ بہت سی احادیث کی سندیوں بیان کرتے: "حدثنا أبوبكر بن أبي سبرة".(۲)

نیز عبدالرحمٰن بن ابی الزناد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے ابن جریج رحمہ اللہ کو دیکھا کہ وہ ہشام بن عروہ کے پاس آئے اور ان سے کہا: "يا أبا المنذر! الصحيفة التي أعطيتها فلانا هي من حديثك؟ قال: نعم!" کہ "اے ابومنذر! جو نسخہ آپ نے فلاں کو دیا ہوا ہے، کیا وہ آپ ہی کی احادیث ہیں؟ تو ہشام بن عروہ نے فرمایا: جی ہاں!۔" اس کے بعد محمد بن عمر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے ابن جریج کو یوں سند بیان کرتے ہوئے سنا: "حدثنا هشام بن عروة".(۳)

جریر الضبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن جریج رحمہ اللہ متعہ کو جائز سمجھتے تھے اور انہوں نے ساٹھ عورتوں سے متعہ کیا(۴)، جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن جریج رحمہ اللہ نے ستر عورتوں سے متعہ کیا۔(۵)

یہ درست ہے کہ ابن جریج رحمہ اللہ فقہی طور پر متعہ کے جواز کے قائل تھے، لیکن اس سے ان کا شیعہ ہونا کسی طرح ثابت نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "هدي الساري" میں جب ان رُوات کو ذکر کیا جن پر طعن کیا گیا ہے، تو اس فہرست میں ابن جریج رحمہ اللہ شامل نہیں۔(۶)

نیز ایک زمانہ بعد ابن جریج رحمہ اللہ نے اپنے اس نظریے اور فتوے سے رجوع کر لیا تھا۔(۷)

ابن جریج رحمہ اللہ کی تاریخ وفات کے حوالے سے مختلف اقوال ہیں۔

---

(۱) إكمال تهذيب الكمال: ۸/۳۱۹

(۲) إكمال تهذيب الكمال: ۸/۳۱۹

(۳) إكمال تهذيب الكمال: ۸/۳۱۹

(٤) سير أعلام النبلاء: ٦/۳۳۱

(٥) إكمال تهذيب الكمال: ۸/۳۲۳

(٦) هدي الساري، الفصل التاسع: ٥٤٨

(۷) التفسير المظهري: ۲/۷۷

یحییٰ بن سعید القطان، مکی بن ابراہیم، ابونعیم اور دیگر محدثین رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ ابن جریج رحمہ اللہ کا انتقال ۱۵۰ھ میں ہوا، اور امام علی بن المدینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ۱۵۱ھ میں انتقال ہوا۔(۱)

هشام

یہ عروۃ بن الزبیر بن العوام رحمہ اللہ کے صاحبزادے ہیں۔

ان کے مختصر حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات "کتاب الإیمان، باب: أحب الدین إلی الله أدومه" کی پہلی حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

عروة

یہ عروۃ بن الزبیر بن العوام رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے مختصر حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات "کتاب الإیمان، باب: أحب الدین إلی الله أدومه" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۳)

عائشة

یہ اُم المومنین سیدہ عائشہ صدیقہ بنت ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہما ہیں۔

ان کے حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۴)

شرح حدیث

(قوله: كل ذلك علي هين)

اس جملہ سے پہلے جو جملہ استفہامیہ مذکور ہے، یعنی: أتخدمني أوتدنو؟ تو یہ اس بات پر دلالت کررہا ہے کہ "کل ذلك" سے مقصود جوازِ خدمت اور جوازِ قرب کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ میرے نزدیک ان دونوں

(۱) سير أعلام النبلاء: ٦/٣٣٤، تهذيب الكمال: ١٨/٣٥٢، تقريب التهذيب: ١/٦١٧

(٢) كشف الباري: ١/٢٦١

(٣) كشف الباري: ١/٢٩١، ٢/٤٣٦

(٤) كشف الباري: ١/٢٩١

میں کوئی حرج نہیں۔(۱)

یہ اشکال نہ ہو کہ "ذلك" سے "تثنیہ" کی طرف اشارہ کیسے؟ اس لیے کہ "ذلك" سے تثنیہ کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے، چنانچہ قرآن پاک میں ہے: ﴿عوان بين ذلك﴾ (۲) أي: ما ذكر من الفارض والبكر.(۳)

(قوله: وكل ذلك)

اس دوسرے جملہ سے مراد حائضہ اور جنبی ہیں۔(۴)

(قوله: وليس على أحدفي ذلك بأس)

ظاہر کلام کا تقاضا تو یہ تھا کہ حضرت عروۃ بن الزبیر رحمہ اللہ اپنی طرف نسبت کرتے ہوئے یوں فرماتے: ليس علي الخ لیکن آپ عموم کا قصد کرتے ہوئے مبالغۃً ایسا کلام لائے، جس میں خود آپ کی ذات سب سے پہلے داخل ہے، یعنی: صرف میرے لئے نہیں، بلکہ کسی کے لیے بھی کوئی حرج نہیں۔(۵)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ حضرت عروہ رحمہ اللہ نے جنابت کو حیض کے تابع کیا ہے کہ حکم حیض بتلا کر اس طرح اشارہ کیا کہ جب حیض کا یہ حکم ہے، تو جنابت کا بطریق اولیٰ یہی حکم ہوگا، کیونکہ حیض کا میل کچیل اور گندگی، جنابت سے بڑھ کر ہے، اسی طرح خدمت کو بھی "ترجیل" کے تابع کیا ہے۔(۶)

اسی بات کو علامہ عینی رحمہ اللہ نے بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ حدیث صرف حائضہ سے خدمت لینے کے جواز پر دلالت کر رہی ہے اور جنبی سے جوازِ قرب پر اس حدیث کی دلالت قیاسی ہے۔(۷)

---

(۱) عمدة القاري: ۳/۳۸٤

(۲) عمدة القاري: ۳/۳۸٤، إرشاد الساري: ۱/۵۳٦

(۳) التفسير المظهري: ۲/۸۲

(٤) عمدة القاري: ۳/۳۸٤، إرشاد الساري: ۱/۵۳٦

(۵) عمدة القاري: ۳/۳۸٤

(٦) فتح الباري: ۱/۵۲۹

(۷) عمدة القاري: ۳/۳۸٤

(قوله: مجاور)

أي: معتكف.(۱) مجاور "جوار" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی اعتکاف کے ہیں(۲)۔
حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا حجرہ مسجد سے ملا ہوا تھا۔(۳)

احکام ومسائل

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس روایت سے معلوم ہوا کہ حائضہ کا بدن اور اس کا پسینہ پاک ہے اور جس مباشرت سے معتکف کو منع کیا گیا ہے، اس سے مراد جماع اور مقدمات جماع ہیں۔(۴)

اسی طرح اس روایت سے معلوم ہوا کہ اگر معتکف اپنا سر، یا ہاتھ یا پاؤں مسجد سے باہر نکال دے، تو اعتکاف فاسد نہیں ہوگا، اور اسی سے معلوم ہوا کہ بیوی سے غسل وغیرہ میں خدمت لینا اس کی رضامندی سے جائز ہے، لیکن بغیر مرضی کے جائز نہیں، کیونکہ اس پر ضروری ولازم تو صرف ازدواجی تعلق میں اتباع اور شوہر کے گھر میں ہر وقت رہائش کرنا ہے۔

نیز اس روایت سے معلوم ہوا کہ حائضہ مسجد میں داخل نہیں ہوسکتی۔(۵)

لطیفہ

حدیث بالا کی سند میں لطیفہ یہ ہے کہ ابن جریج رحمہ اللہ کے شاگرد کا نام بھی ہشام ہے اور استاذ کا نام بھی ہشام ہے، لیکن شاگرد ہیں ہشام بن یوسف، اور استاذ ہیں ہشام بن عروہ۔(۶)

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت

اس حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت کے تحت وہی تفصیلی بحث ہے جو حدیث سابق کے تحت

(۱) فتح الباري: ١/٥٢٩، عمدة القاري: ٣/٣٨٤، إرشاد الساري: ١/٥٣٦

(۲) النهاية لابن الأثير: ١/٣٠٧

(۳) فتح الباري: ١/٥٢٩، عمدة القاري: ٣/٣٨٤

(٤) فتح الباري: ١/٥٢٩

(٥) عمدة القاري: ٣/٣٨٤، ٣٨٥

(٦) فتح الباري: ١/٥٢٨، عمدة القاري: ٣/٣٨٤

گزرچکی ہے۔

٣ - باب : قِرَاءَةِ ٱلرَّجُلِ فِي حَجْرِ ٱمْرَأَتِهِ وَهْيَ حَائِضٌ.

الحجر: بفتح الحاء وكسرها وسكون الجيم، گود کے معنی میں آتا ہے، اس کی جمع "حجور" ہے، اور "في حجر امرأته" کا محل اعراب یہ ہے کہ یہ منصوب علی الحال ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے: "قراءة الرجل حال كونه متكئا على حجر امرأته. اور کلمہ "في" "على" کے معنی میں ہے، كما في قوله تعالىٰ: ﴿في جذوع النخل﴾ أي: على جذوع النخل.(١)

ماقبل سے ربط

دونوں ابواب میں مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں حائضہ سے متعلق ایک ایک حکم بیان ہوا ہے۔(۲)

ترجمۃ الباب کا مقصد

ابن بطال اور ابن ملقن رحمہما اللہ کی رائے

ابن بطال اور ابن ملقن رحمہما اللہ کی رائے یہ ہے کہ اس ترجمۃ الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد حائضہ کے لیے "حملِ مصحف بالعلاقہ" (غلاف کے ساتھ قرآن پاک اٹھانا) اور "قراءتِ قرآن کریم" کا جواز بتلانا ہے۔(۳)

اس رائے پر نقد کرتے ہوئے علامہ عینی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ حدیث میں کوئی اشارہ حمل مذکور کی طرف نہیں ہے، حدیث میں تو "اتکاء" ہے جو غیر حمل ہے، اور کسی شخص کے حجر حائض میں ہونے سے حمل کا جواز نہیں نکلتا۔(۴)

علامہ کرمانی اور علامہ عینی رحمہما اللہ کی رائے

اور خود علامہ عینی اور علامہ کرمانی رحمہما اللہ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد "جوازِ قراءت قرب

---

(١) عمدة القاري: ٣/ ٢٥٩، ٢٦٠، إدارة الطباعة المنيرية

(٢) عمدة القاري: ٣/ ٢٦٠، إدارة الطباعة المنيرية

(٣) شرح ابن بطال: ١/ ٤١٩

(٤) عمدة القاري: ٣/ ٢٦١

موضع النجاسہ" (موضع نجاست کے قریب جوازِ قراءت) کو بتلانا ہے۔(۱) نیز علامہ کرمانی رحمہ اللہ نے بھی ابن بطال رحمہ اللہ کی رائے کو ذکر کرنے کے بعد اس پر رد کیا ہے (۲)، جس سے متعلق علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علامہ کرمانی رحمہ اللہ کے رد کا تعلق مسئلہ جوازِ قراءت قرآن سے ہے، کیونکہ حدیث الباب میں کوئی چیز ایسی نہیں، جس سے جوازِ قراءتِ قرآن للحائض (حائضہ کے لیے قرآن کریم کی قراءت کے جائز ہونے) پر استدلال ہو سکے۔(۳)

لیکن اس سب کے باوجود ان حضرات (علامہ کرمانی اور عینی رحمہما اللہ) کی بیان کردہ رائے پر بھی اشکال ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اول تو یہ مسئلہ (جوازِ قراءت قرب موضع النجاسہ) کوئی اہم مسئلہ نہیں تھا، جس پر امام بخاری رحمہ اللہ کو تنبیہ کی ضرورت پیش آتی، اور اگر یہی مقصد ہوتا، تو بجائے "قراءة الرجل في حجر امرأته" کے "قراءة الرجل بقرب النجاسة" کا ترجمہ قائم کرتے۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی رائے

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ اس باب میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حائضہ عورت کی گود میں سر رکھ کر قرآن کریم کی تلاوت کرنا جائز ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں کہ اسی طرح مسئلہ حنفیہ کے ہاں بھی ہے اور فقہ کی کتابوں میں جو یہ مسئلہ ہے کہ مردے کو غسل دینے سے قبل اس کے جنازے کے قریب بیٹھ کر، یا دوسری کسی نجس چیز کے پاس تلاوتِ قرآن مجید مکروہ ہے (۴)، تو مسئلہ ہذا اور مسئلہ مذکورہ فی الباب میں وجہ فرق یہ ہے کہ حائضہ عورت کی نجاست کپڑوں کے نیچے مستور ہے، اس لیے اگر اس کا لباس پاک ہو، تو کراہت بھی نہ ہوگی۔(۵)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شراح کرام رحمہم اللہ نے اس ترجمۃ الباب کی مختلف

(۱) عمدة القاري: ۳/ ۲٦١، شرح الكرماني: ۳/ ١٦٣

(۲) شرح الكرماني: ۳/ ١٦٢، ١٦٣

(۳) عمدة القاري: ۳/ ۲٦١

(٤) البحر الرائق: ۲/ ۳٠١، دار الكتب العلمية، الدر المختار مع ردالمحتار: ۳/ ۸۳، ۸٤، دار عالم الكتب

(٥) فيض الباري: ١/ ٤۸۷، ٤۸۸، أنوار الباري: ١٠/ ۳۷٥

اغراض بیان فرمائی ہیں، مگر میرے نزدیک سب سے بہتر توجیہ وہی ہے جسے علامہ ابن بطال اور ابن ملقن وغیرہ رحمہم اللہ نے ذکر فرمایا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصود حمل مصحف بالعلاقہ کے جواز کو بتانا ہے، یعنی: امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد ایک مختلف فیہ مسئلہ کی طرف اشارہ کرنا ہے اور وہ یہ ہے کہ آیا حائضہ اور جنبی غلاف یا جزدان وغیرہ کے ساتھ قرآن کریم کو اٹھاسکتے ہیں، یا نہیں؟ تو امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب سے جواز حمل کی طرف اشارہ فرمایا اور حضرات حنفیہ وحنابلہ کے مذہب کی تائید کی، کیونکہ ان حضرات کا یہی مذہب ہے اور اسی میں موالک اور شوافع پر رد بھی ہے، کیونکہ وہ عدم جواز کے قائل ہیں۔

اس کے علاوہ علامہ کرمانی رحمہ اللہ کی رائے کو ذکر کرنے کے بعد اس پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ علامہ کرمانی رحمہ اللہ نے جو علامہ ابن بطال رحمہ اللہ کی رائے سے عدم اتفاق کا اظہار کیا ہے، تو اس میں کچھ تعجب نہیں، کیونکہ وہ شافعی ہیں اور وہ یہ کہنا کبھی گوارا نہیں کریں گے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد شوافع پر رد ہے۔ باقی چونکہ تراجم بخاری کے شایان شان بھی یہی ہے کہ اس سے کسی اختلافی مسئلہ کی طرف اشارہ ہو، نا کہ کسی متفق علیہ مسئلہ کی طرف، اس لیے وہی توجیہ بہتر ہے جسے علامہ ابن بطال رحمہ اللہ وغیرہ نے ذکر کیا۔(۱)

نیز شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی ترجمۃ الباب سے وہی مقصد سمجھا جسے علامہ ابن بطال رحمہ اللہ نے بیان کیا، لیکن واضح الفاظ میں اس رائے کا اظہار نہیں کیا، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وذلك مصير منهما إلى جواز حمل الحائض المصحف، لكن من غير مسه، ومناسبته لحديث عائشة من جهة أنه نظر حمل الحائض العلاقة التي فيها المصحف بحمل الحائض المؤمن الذي يحفظ القرآن؛ لأنه حامله في جوفه وهو موافق لمذهب أبي حنيفه رحمه الله .

(ترجمہ: ان دونوں تابعین کے اثر سے معلوم ہوا کہ وہ بغیر مس کے حمل مصحف کو حائضہ کے لیے جائز سمجھتے تھے، اور اس ترجمۃ الباب کی مناسبت حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس طرح ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے علاقہ (جزدان) کے ساتھ حائضہ کے حمل

---

(۱) لامع الدراري: ۲/۲٤۲، ۲٤۳، الكنز المتواري: ۳/۲۵۱، ۲۵۲

مصحف کو، حائضہ کے مومن کو گود میں لینے کی طرح قرار دیا ہے کہ اس کے سینے میں بھی قرآن مجید ہے اور وہ (امام بخاری رحمہ اللہ) اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کے موافق ہیں)۔(۱)

اس کلام سے صاف اور واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ صاحب کلام کی رائے بھی وہی ہے، جو علامہ ابن بطال اور علامہ ابن ملقن رحمہما اللہ وغیرہ کی ہے۔

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ ترجمہ شیخ الہند رحمہ اللہ کے بیان کردہ اصول تراجم میں سے اکیسویں اصل سے متعلق ہے۔(۲)

وَكَانَ أَبُو وَائِلٍ : يُرْسِلُ خَادِمَهُ وَهْيَ حَائِضٌ إِلَى أَبِي رَزِينٍ ، فَتَأْتِيهِ بِالْمُصْحَفِ ، فَتُمْسِكُهُ بِعِلَاقَتِهِ .

''ابو وائل رحمہ اللہ اپنی خادمہ کو حیض کی حالت میں ابورزین رحمہ اللہ کے پاس بھیجتے تھے اور خادمہ قرآن مجید ان کے یہاں سے جزدان میں لپٹا ہوا اپنے ہاتھ سے پکڑ کر لاتی تھی۔''

تعلیق کی تخریج

ابو وائل رحمہ اللہ کے اس اثر کو ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے سند صحیح کے ساتھ موصولاً ذکر فرمایا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:"حدثنا جرير عن مغيرة: كان أبو وائل ......".(۳)

---

(۱) الكنز المتواري: ۲۵۲/۳، لامع الدراري: ۲۴۳/۲

(۲) حواله بالا، وذلك الأصل الحادي والعشرون أن الإمام البخاري رحمه الله كثيراً ما يترجم بجزء من الحديث أو بكلام اخر، ولا يريد بلفظ الترجمة مدلوله الأصلي اللفظي الصريح، بل يريد مدلوله الالتزامي الثابت بالإشارة والإيماء، فما يورد في الباب يكون موافقا للثاني، ومن أراد تطبيقه بالأول أي: المدلول اللفظي يقع في التخبّط، كما يظهر من أول أبوابه ...... الخ (الكنز المتواري: ۳۶۶/۱، ۳۶۷)

(۳) مصنّف ابن أبي شيبة، كتاب الصلاة، باب الرجل على غير وضوء والحائض يمسان المصحف؟: ۱۳۷/۵، ۱۳۸، رقم الحديث: ۷۵۰۰، رقم الباب: ۶۵۰، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

تعلیق کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ کی رائے

علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس اثر مذکور کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ جب امام بخاری رحمہ اللہ نے حائضہ کے لیے جزدان کے ذریعے حمل مصحف کے جواز کو بیان کیا، تو اس کی نظیر حافظ قرآن کو قرار دیا کہ اس کے سینے میں قرآن ہوتا ہے، تو جیسے حائضہ کے لیے جائز ہے کہ وہ جزدان کے ذریعے قرآن مجید کو اٹھائے، ویسے ہی حافظ قرآن کے لیے بھی حجر حائضہ (حائضہ کی گود) میں تلاوت کلام اللہ بھی جائز ہے، بایں معنی کے ثیابِ حائض بمنزلہ جزدان کے ہوں اور خود حافظ قرآن بمنزلہ مصحف وکلام پاک کے ہو(۱)، چنانچہ علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ حدیثِ عائشہ (جو اسی باب میں مذکور ہے) کی ترجمۃ الباب سے مناسبت بیان فرماتے ہوئے یہی لکھتے ہیں کہ چونکہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد حائضہ کے لیے جزدان کے ذریعے حمل مصحف کے جواز کو بیان کرنا ہے، تو حدیث میں اس کی دلیل اور نظیر موجود ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حجر عائشہ رضی اللہ عنہا میں تلاوت فرمایا کرتے تھے، جبکہ وہ حالت حیض میں ہوا کرتی تھیں، تو ثیابِ عائشہ رضی اللہ عنہا بمنزلہ علاقہ وجزدان کے ہوئے اور شارع علیہ السلام بمنزلہ مصحف وقرآن مجید کے ہوئے، یعنی: حائضہ کے لیے حمل مصحف جزدان کے ساتھ جائز ہے، جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اپنے لباس کے ذریعے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تلاوت کرتے ہوئے اٹھائے ہوئے تھیں، جو کہ بمنزلہ مصحف ہیں، کیونکہ آپ علیہ السلام حامل قرآن ہیں۔(۲)

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ترجمہ اور اثر مذکور میں مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں حائضہ کے لیے دو جائز باتوں کا ذکر ہوا ہے، مطلب یہ کہ جیسے حائضہ کی گود میں ایک شخص تلاوت کلام پاک کرسکتا ہے، اسی طرح حائضہ جزدان کے ذریعے قرآن مجید بھی اٹھاسکتی ہے، اول کا ذکر ترجمہ میں ہے اور دوسری بات کا ذکر اثر میں ہے، اس سے زیادہ مناسبت کی توجیہات نکالنا تکلف سے خالی نہیں۔(۳)

---

(۱) التوضيح لشرح الجامع الصحيح، لابن الملقن رحمه الله : ٥/ ٢٤

(٢) التوضيح لشرح الجامع الصحيح، لابن الملقن رحمه الله : ٥/ ٢٤

(٣) عمدة القاري: ٣/ ٢٦٠، إدارة الطباعة المنيرية

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اثر اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے درمیان مناسبت بیان کرتے ہوئے جو کچھ کلام کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی ترجمۃ الباب اور اثر میں وہی مناسبت ہے جو علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ نے بیان کی، البتہ دونوں کے طرز کلام میں اتنا فرق ضرور نظر آتا ہے کہ علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ نے تو ثیاب حائض کو بمنزلہ جزدان اور شارع علیہ السلام کو بمنزلہ مصحف قرار دیا(۱)، مگر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بدن مؤمن کو بمنزلہ جزدان اور قلب مؤمن کو بمنزلہ مصحف قرار دیا۔(۲)

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اثر مذکور کا ترجمۃ الباب کے لیے مؤید ہونا ظاہر ہے اور وہ اس طرح کہ اثر مذکور میں نقوش کے ساتھ تلبس اور تعلق کا ذکر ہے اور ترجمۃ الباب میں الفاظ کے ساتھ تلبس اور تعلق کا ذکر ہے اور دونوں ہی (نقوش والفاظ) محترم اور لائق تعظیم ہیں۔(۳)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ترجمۃ الباب کے تحت جو غرضِ ترجمہ ہم نے بیان کی ہے، (یعنی: حائضہ کے لیے جزدان کے ذریعے حمل مصحف کا جواز) تو یہ اثر مذکور اسی غرض کی تعیین کے لیے ہے۔(۴)

تنبیہ

پیچھے یہ بات گزر چکی ہے کہ حائضہ کے لیے جزدان کے ذریعے قرآن مجید کے اٹھانے کا مسئلہ مختلف فیہ ہے، چنانچہ ائمہ اربعہ میں سے امام ابوحنیفہ اور امام احمد رحمہما اللہ جواز، اور امام مالک وامام شافعی رحمہما اللہ عدم جواز کے قائل ہیں۔علامہ عینی رحمہ اللہ سے یہاں نقل مذاہب میں ایک چوک ہوئی ہے اور وہ یہ کہ انہوں نے قول جواز کو ائمہ اربعہ کا مذہب قرار دیا ہے۔شیخ زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بظاہر کاتب کی یا طباعت کی غلطی معلوم ہوتی ہے کہ لفظ "مـالك" سے پہلے "ومـنـعـه" چھوٹ گیا ہے۔اس پر یہ اشکال نہ ہو کہ پھر تو امام احمد رحمہ اللہ،

---

(۱) التوضيح: ٥/ ٢٤

(۲) فتح الباري: ١/ ٥٢٩

(۳) لامع الدراري: ٢/ ٢٤٤، الكنز المتواري: ٣/ ٢٥٢

(٤) لامع الدراري: ٢/ ٢٤٤، الكنز المتواري: ٣/ ٢٥٢

موالک وشوافع رحمہم اللہ کے طائفہ سے ہوئے، کیونکہ یہ ضعیف روایت پر محمول ہے اور صحیح یہی ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ جواز کے قائل تھے، چنانچہ امام موفق رحمہ اللہ، مذہب امام احمد رحمہ اللہ کو مذہب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے موافق قرار دینے کے بعد فرماتے ہیں کہ:"وخرّج القاضي رواية أخرى أنه لايجوز، والصحيح جوازه". (کہ قاضی رحمہ اللہ نے امام احمد رحمہ اللہ سے عدمِ جواز کی روایت کی بھی تخریج کی ہے، اور صحیح قول جواز ہی کا ہے)۔(۱)

(فتمسكه بعلاقة)

العلاقة: بالكسر، اس ڈوری کو کہتے ہیں جس سے جزدان کو باندھا جاتا ہے۔(۲)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علاقہ وہ ہے جس کے ساتھ مصحف کو لٹکایا جائے، ایسے ہی "علاقة السيف وعلاقة القوس والسوط" وغیرہ ہوتا ہے۔(۳)

تراجمِ رجال

أبووائل

یہ مشہور تابعی ابووائل شقیق بن سلمہ رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے تفصیلی حالات "كتاب الإيمان، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۴)

أبورزين

یہ مشہور تابعی ابورزین مسعود بن مالک اسدی کوفی مولیٰ ابی وائل رحمہ اللہ ہیں۔

انہوں نے معاذ بن جبل، ابن مسعود، عمرو بن ام مکتوم، علی بن ابی طالب، ابوموسیٰ الاشعری، ابوہریرہ،

---

(۱) لامع الدراري: ۲/۲٤٤، الكنز المتواري: ۳/۲٥۲

(۲) مجمع بحار الأنوار: ۳/٦٥۷، الكوثر الجاري: ۱/٤٤۹

(۳) عمدة القاري: ۳/۲٦۰

(٤) كشف الباري: ۲/٥٥۹

ابن عباس، مصدع ابی یحییٰ اور فضل بن بندار رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے بیٹے عبداللہ، اسماعیل بن ابی خالد، عاصم بن ابی النجود، عطاء بن السائب، اعمش، منصور، موسیٰ بن ابی عائشہ، اسماعیل بن سمیع، مغیرہ بن مقسم، زبیر بن عدی، اور علقمہ بن مرثد رحمہم اللہ وغیرہ شامل ہیں۔(۱)

امام ابوزرعہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "اسمه مسعود، کوفيّ ثقة".(۲)

ابن حبان رحمہ اللہ نے اِن کو "کتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(۳)

امام عجلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں "مسعود أبورزين الأسدي: کوفي ثقة".(٤)

یہاں یہ بات واضح ہو کہ ابورزین الأسدی دو ہیں۔ایک ابورزین الأسدی المسمیٰ بہ "عبید" ہیں(۵) اور دوسرے ابورزین الاسدی مسعود بن مالک ہیں۔ایسے ہی مسعود بن مالک بھی دو ہیں، ایک تو یہی ابورزین مسعود بن مالک اسدی کوفی ہیں اور دوسرے مسعود بن مالک بن معبد اسدی کوفی ہیں۔(٦)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سبب اشتباہ امام اعمش رحمہ اللہ ہیں، کیونکہ امامِ اعمش رحمہ اللہ نے دونوں (مسعود بن مالک بن معبد اور مسعود بن مالک ابورزین) سے روایتِ حدیث کی ہے، جب کہ وہ دونوں اپنے نام، اپنے والد کے نام، قبیلہ کی طرف نسبت اور شہر کی طرف نسبت میں متفق ہیں۔نیز فرماتے ہیں کہ اس سب کا حاصل یہ ہے کہ ابورزین کے نام میں اختلاف ہے اور اصح یہ ہے کہ ابورزین یہی مسعود بن مالک ہیں، ان دونوں کے وِلاء میں بھی اختلاف ہے۔(چنانچہ مسعود بن مالک بن معبد اسدی کوفی، مولیٰ سعید بن جبیر ہیں اور مسعود بن مالک ابورزین مولی ابی وائل ہیں) اور مسعود بن مالک بن معبد جو سعید بن جبیر سے روایت کرتے

---

(۱) تهذيب التهذيب: ۱۱۸/۱۰، تلامذہ ومشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تهذيب الكمال: ٤٧٧/٢٧

(۲) تهذيب الكمال: ٤٧٨/٢٧، تهذيب التهذيب: ۱۱۸/۱۰

(۳) كتاب الثقات لابن حبان: ٤٤٠/٥

(٤) تهذيب التهذيب: ۱۱۹/۱۰

(٥) تهذيب الكمال: ٤٧٩/٢٧، تهذيب التهذيب: ۱۱۸/۱۰

(٦) تهذيب الكمال: ٤٧٥/٢٧-٤٧٧، تهذيب التهذيب: ۱۱۷/۱۰، ۱۱۸، كتاب المتفق والمفترق: ٥٧٦/٣، ٥٧٧، رقم الصفحه المسلسل: ١٩٨٦، ١٩٨٧، رقم الترجمة: ١٤١٠

ہیں، ابورزین مسعود بن مالک سے بہت چھوٹے ہیں، مگر یہ کہ نام میں دونوں مشترک ہیں۔ اور میرا خیال یہ ہے کہ ابورزین الاسدی المسمیٰ بہ "عبید" وہی ہیں جنہیں سن ۶۰ھ یا اس سے پہلے ابن زیاد کے دور میں قتل کیا گیا تھا اور دوسرے ابورزین المسمیٰ بہ "مسعود بن مالك" کا انتقال تقریباً ۹۰ھ کی دہائی میں ہوا، چنانچہ ابن قانع نے مسعود بن مالک ابورزین کی تاریخ وفات سن ۸۵ھ بیان کی ہے۔(۱) نیز مسعود بن مالک ابورزین رحمہ اللہ صحاحِ ستہ کے راوی ہیں۔(۲)

۲۹۳ : حدّثنا أَبُو نُعَيْمٍ ٱلْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ : سَمِعَ زُهَيْرًا ، عَنْ مَنْصُورِ بْنِ صَفِيَّةَ : أَنَّ أُمَّهُ حَدَّثَتْهُ : أَنَّ عَائِشَةَ (☆) حَدَّثَتْهَا : أَنَّ ٱلنَّبِيَّ ﷺ : كَانَ يَتَّكِئُ فِي حَجْرِي وَأَنَا حَائِضٌ ، ثُمَّ يَقْرَأُ ٱلْقُرْآنَ . [۷۱۱۰]

''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بیان فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم میری گود میں سر مبارک رکھ کر قرآن مجید پڑھتے تھے، حالانکہ میں اس وقت حائضہ ہوتی تھی''۔

تراجم رجال

أبو نعيم الفضل بن دكين

یہ مشہور محدث ابونعیم الفضل بن دکین الملائی الکوفی الاحول رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے تفصیلی حالات "كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۴)

---

(۱) تهذيب التهذيب: ۱۰/۱۱۹، تقريب التهذيب: ۲/۱۷۲، رقم الترجمة: ۶۶۳۳، تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، ص: ۳۰۱

(۲) تقريب التهذيب: ۲/۱۷۶، عمدة القاري: ۳/۲۶۰

(☆) قوله: "عائشة" الحديث، رواه البخاري رحمه الله في كتاب التوحيد أيضاً، في باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "الماهر بالقرآن مع الكرام البررة" رقم الحديث: ۷۵۴۹، ومسلم في كتاب الحيض، باب جواز غسل الحائض رأس زوجها وترجيله، رقم الحديث: ۶۹۳، وأبوداود في كتاب الطهارة، باب مؤاكلة الحائض ومجامعتها، رقم الحديث: ۲۶۰، والنسائي في كتاب الحيض، باب الرجل يقرأ القرآن ورأسه في حجر امرأته وهي حائض، رقم الحديث: ۲۷۵، جامع الأصول في أحاديث الرسول، رقم الحديث: ۵۳۹۵، ۷/۳۵۰، دار الفكر

(٤) كشف الباري: ۲/۶۶۹

زهير بن معاوية

یہ زُہیر - بالتصغیر - بن معاویہ بن حُدَیج - بضم الحاء المهملة وفتح الدال المهملة وبالجیم - بن الرحیل - بضم الراء المهملة وفتح الحاء المهملة - بن زہیر بن خیثمہ جعفی کوفی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ''ابوخیثمہ'' ہے۔

ان کے تفصیلی حالات ''کتاب الإیمان، باب الصلاۃ من الإیمان'' کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

منصور ابن صفية

یہ منصور بن عبدالرحمٰن بن طلحہ بن حارث بن طلحہ بن ابی طلحہ بن عبدالعزی بن عثمان بن عبدالدار بن قصی القرشی العبدری الحجبی المکی رحمہ اللہ ہیں (۲)۔ یہ اپنی والدہ ''صفیہ بنت شیبہ'' کی شہرت کی وجہ سے انہی کی طرف منسوب ہیں۔(۳)

انہوں نے اپنے والدہ صفیہ بنت شیبہ، اپنے ماموں مسافع بن شیبہ الحجبی، سعید بن جبیر، محمد بن عباد بن جعفر اور ابوسعید مولیٰ ابن عباس رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی ہے۔

اوران سے ان کے بھائی محمد، زائدہ، ابن جریج، وہیب، زہیر بن معاویہ، زہیر بن محمد، معروف بن مشکان، داؤد بن عبدالرحمٰن العطار، فضیل بن سلیمان، سفیان ثوری اور ابن عیینہ رحمہم اللہ وغیرہ روایت حدیث کرتے ہیں۔(۴)

ابوحاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "صالح الحدیث". (۵)

اثرم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام احمد بن حنبل اور ابن عیینہ رحمہما اللہ نے منصور ابن صفیہ کی تعریف فرمائی ہے۔(۶)

---

(۱) كشف الباري: ۲/۳٦٧

(۲) تهذيب التهذيب: ۱۰/۳۱۰

(۳) فتح الباري: ۱/۵۲۹

(٤) تهذيب التهذيب: ۱۰/۳۱۰، مشائخ وتلامذہ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تهذيب الكمال: ۲۸/۵۳۸، ۵۳۹، كتاب المتفق والمفترق: ۳/۵۱۲، رقم الصفحه المسلسل: ۱۹۲۲، رقم الترجمة: ۱۳٤۱

(۵) الجرح والتعديل: ۸/۲۰۱

(٦) حواله بالا

ابن سعد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان ثقة قليل الحديث".(١)

امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة".(٢)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(۳)

ابن عیینہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان يبكي وقت كل صلاة".(٤)

ابن حبان رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان ثبتاً ثقة".(٥)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "مكي صدوق".(٦)

لیکن ابن حزم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ليس بالقوي".(٧)

اس پر رد کرتے ہوئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: "أخطا ابن حزم في تضعيفه".(٨)

ابن حبان رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال ۱۲۹ھ میں ہوا (٩)، جبکہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے سن وفات ۱۳۷ھ یا ۱۳۸ھ نقل کی ہے۔(۱۰)

صفية بنت شيبة

یہ صفیہ بنت شیبہ بن عثمان بن ابی طلحہ بن عبدالعزی بن عبدالدار بن قصی بن کلاب، الفقیہہ العالمہ، القرشیہ العبدریہ المکیہ الحجبیہ ام منصور بن عبدالرحمن رضی اللہ عنہا ہیں۔(۱۱)

---

(١) تهذيب التهذيب: ٣١٠/١٠

(٢) ميزان الاعتدال: ١٨٦/٤، رقم الترجمة: ٨٧٨٧، تهذيب التهذيب: ٣١٠/١٠

(٣) كتاب الثقات لابن حبان: ٤٧٦/٧

(٤) تهذيب التهذيب: ٣١٠/١٠

(٥) كتاب الثقات لابن حبان: ٤٧٦/٧

(٦) ميزان الاعتدال: ١٨٦/٤

(٧) تهذيب التهذيب: ٣١١/١٠، ميزان الاعتدال: ١٨٦/٤

(٨) تقريب التهذيب: ٢١٥/٢

(٩) كتاب الثقات لابن حبان: ٤٧٦/٧

(١٠) تهذيب التهذيب: ٣١٠/١٠، تقريب التهذيب: ٢١٥/٢

(١١) سير أعلام النبلاء: ٥٠٧/٣، ٥٠٨، رقم الترجمة: ١١٨

ان کے صحابیہ ہونے میں اختلاف ہے، دارقطنی رحمہ اللہ نے تو صحابیہ ہونے کے قول کو کمزور قرار دیا ہے، لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کی پرزور تردید کرتے ہوئے فرمایا:

"وأبعد من قال لارؤية لها، فقد ثبت حديثها في صحيح البخاري تعليقا، قال: قال أبان بن صالح عن الحسن بن مسلم عن صفية بنت شيبة قالت: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم. وأخرج ابن منده من طريق محمد بن جعفر بن الزبير عن عبيدالله بن عبدالله بن أبي ثور عن صفية بنت شيبة قالت: والله لكأني أنظر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين دخل الكعبة...... الحديث".

یعنی: جن حضرات نے یہ کہا کہ صفیہ بنت شیبہ کو رؤیت حاصل نہیں، تو ان کی یہ بات حقیقت سے بہت بعید ہے، کیونکہ صحیح بخاری میں صفیہ بنت شیبہ کی حدیث تعلیقاً ثابت ہے، جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع کی تصریح ہے۔ (ابن ماجہ رحمہ اللہ نے اسی روایت کو اسی طریق سے موصولاً بھی ذکر کیا ہے) اور اسی طرح ابن مندہ رحمہ اللہ نے بھی محمد بن جعفر کے طریق سے صفیہ بنت شیبہ سے ایک روایت نقل کی ہے، جس میں رؤیت کی صراحت ہے۔(۱)

نیز امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے بھی ابن اسحاق کے طریق سے صفیہ بنت شیبہ کی ایک روایت نقل کی ہے، جس کے آخر میں ہے: "وأنا أنظر إليه" یعنی: میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھ رہی تھی۔ حافظ مزی رحمہ اللہ نے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ: "هذاالحديث يضعف قول من أنكر أن تكون لها رؤية، فإنه إسناد حسن". (ترجمہ) "یہ حدیث ان حضرات کے قول کو کمزور کر دیتی ہے، جو صفیہ بنت شیبہ کے حق میں رؤیت کے منکر ہیں، کیونکہ اس حدیث کی سند حسن ہے"۔(۲)

البتہ ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "ثقات التابعين" میں ذکر کیا ہے۔(۳)

---

(۱) الإصابة في تمييز الصحابة: ۳۴۸/۴، دار الفكر

(۲) تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف: ۳۴۳/۱۱، المكتب الإسلامي، الدار القيمة

(۳) كتاب الثقات لابن حبان: ۱۹۷/۳، قلت: لعل الناقلين والكاتبين أخطئوا في النقل والكتابة؛ لأن ابن =

صفیہ بنت شیبہ رضی اللہ عنہا نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے، امہات المؤمنین میں سے حضرت عائشہ، ام حبیبہ اور ام سلمہ رضی اللہ عنہن، اور عبداللہ بن عمر، اسماء بنت ابی بکر، برہ المعروفہ بـــــ "حبيبة" بنت ابی تجراۃ، ام عثمان بنت ابی سفیان اور شیبہ بن عثمان کی ام ولد وغیرہ رضی اللہ عنہن سے روایت حدیث کی ہے۔

اور ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے بیٹے منصور بن عبدالرحمٰن، ان کے بھتیجے عبدالحمید بن جبیر بن شیبہ، دوسرے بھتیجے مسافع بن عبداللہ بن شیبہ، بھتیجے کے بیٹے مصعب بن شیبہ بن جبیر بن شیبہ، ان کے پوتے محمد بن عمران الحجبی، ابراہیم بن مہاجر، حسن بن مسلم، قتادہ، مغیرہ بن حکیم، عبیداللہ بن عبداللہ بن ابی ثور، یعقوب بن عطاء بن ابی رباح رحمہم اللہ وغیرہ شامل ہیں۔(۱)

یحییٰ بن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن جریج رحمہ اللہ نے بھی ان کا زمانہ پایا ہے، لیکن سماع حاصل نہیں۔(۲)

نیز صفیہ بنت شیبہ رضی اللہ عنہا صحاح ستہ کی راویہ ہیں۔(۳)

عائشة

یہ ام المومنین سیدہ عائشہ صدیقہ بنت ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہما ہیں۔
ان کے حالات "بدء الوحي" کے تحت گزر چکے ہے۔(۴)

شرح حدیث

(قوله: كان يتكئ في حجري وأنا حائض ثم يقرأ القرآن)

امام بخاری رحمہ اللہ اس روایت کو "کتاب التوحید" میں ان الفاظ کے ساتھ لائے ہیں: ﴿كان يقرأ

= حبان رحمه الله لم يذكرها في ثقات التابعين، بل إنما ذكرها فيمن روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من النساء...... الخ وما ذكره ابن حبان رحمه الله صريح في أن لها رؤية وصحبة وسماعا من النبي صلى الله عليه وسلم، والله أعلم بالصواب.

(۱) تهذيب التهذيب: ۱۲/ ۴۳۰، مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: تهذيب الكمال: ۳۵/ ۲۱۱

(۲) تهذيب الكمال: ۳۵/ ۲۱۲، تهذيب التهذيب: ۱۲/ ۴۳۰

(۳) تقريب التهذيب: ۲/ ٦٤٧

(٤) كشف الباري: ۱/ ۲۹۱

القرآن ورأسه في حجري وأنا حائض﴾ جس سے مفہوم ہوتا ہے کہ ''اتکاء'' سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنا سر مبارک ان کی گود میں رکھنا ہے۔(۱)

محقق ابن دقیق العید رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس حالت میں قرآن مجید کی تلاوت فرمانے کا ذکر اس امر کی طرف مشیر ہے کہ حائضہ تلاوت نہیں کر سکتی، اس لیے کہ اگر خود اس کو اجازت ہوتی، تو اس کی گود میں امتناع قراءت کا سوال ہی کیا تھا؟! جس کے دفعیہ کے لیے قراءتِ غیر کا ثبوت پیش کرنے کی ضرورت پیش آئی۔(۲)

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے محل نجاست کے قریب میں جوازِ قراءت کا حکم بھی معلوم ہوا(۳)، لیکن اس پر علامہ عینی رحمہ اللہ نقد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس میں نظر ہے، اس لیے کہ حائضہ خود تو بذاتہا طاہر ہے اور نجاست خون کی ہے جو کہ حیض کے زمانے میں ہر وقت ظاہر نہیں ہوتی، جس کی وجہ سے جوازِ قراءت کا حکم ہوا، مگر اس پر قیاس کر کے ہم قراءتِ قرآن کو بیت الخلاء کے برابر میں بھی غیر مکروہ مان لیں، تو یہ مناسب اور موزوں نہیں ہوگا، کیونکہ تعظیم قرآن کے پیش نظر اس کو مکروہ ہی ہونا چاہئے، کیونکہ قربِ شئے اسی شئے کا حکم لے لیا کرتی ہے۔(۴)

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت

ترجمۃ الباب اور حدیث کے ظاہری الفاظ کے اعتبار سے تو دونوں میں مناسبت واضح ہے کہ دونوں میں حائضہ کی گود میں جوازِ قراءت کا بیان ہے، البتہ ابن بطال اور ابن ملقن رحمہما اللہ وغیرہ نے ترجمۃ الباب کی جو غرض بیان کی ہے، اس اعتبار سے دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ روایت میں ثیابِ عائشہ رضی اللہ عنہا بمنزلہ ''علاقہ'' ہیں اور شارع علیہ السلام بمنزلہ ''مصحف'' ہیں، تو گویا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اپنے لباس کے ذریعے حالت حیض میں حضور علیہ السلام کو جو کہ حامل قرآن ہیں، اٹھائے ہوئی ہیں اور ترجمۃ الباب سے غرض بھی

(۱) فتح الباري: ۱/ ۵۳۰، عمدة القاري: ۳/ ۲٦۲

(۲) فتح الباري: ۱/ ۵۳۰، عمدة القاري: ۳/ ۲٦۲

(۳) فتح الباري: ۱/ ۵۳۰، عمدة القاري: ۳/ ۲٦۲

(٤) عمدة القاري: ۳/ ۲٦۲

یہی ہے کہ حالت حیض میں حمل مصحف بالعلاقہ جائز ہے۔(۱)

٤ – باب : مَنْ سَمَّى اَلنِّفَاسَ حَيْضًا .

ماقبل سے ربط

اس باب کی بابِ سابق کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ باب سابق میں حائضہ سے متعلق ایک حکم بیان کیا گیا تھا اور اس باب میں امام بخاری رحمہ اللہ نے حیض ونفاس کے احکام کے درمیان مساوات ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔(۲)

اس باب کے تحت دو بحثیں ہیں۔

پہلی بحث: حل ترجمہ

پہلی بحث حل ترجمہ سے متعلق ہے، اور وہ یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے باب قائم کیا ہے: "باب من سمی النفاس حیضا" (یعنی: نفاس کو حیض کہنا) جبکہ حدیثِ باب میں اس کا عکس ہے، کیونکہ حدیث میں حیض کو نفاس کہا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ بعض شراح نے یہ کہا کہ اس سے مقصود حیض اور نفاس میں سے ہر ایک کے دوسرے پر جواز اطلاق کو بیان کرنا ہے اور وہ اس طرح کہ جب حدیث میں حیض کو نفاس کہا گیا، تو امام بخاری رحمہ اللہ نے اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ایسے ہی نفاس کو حیض کہنا بھی درست ہوگا، جسے انہوں نے مذکورہ ترجمہ قائم کر کے واضح کیا۔(۳)

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ ترجمہ میں تقدیم وتاخیر ہے، "حیض" مفعول اول اور "نفاس" مفعول ثانی ہے، اب مطلب یہ ہوگا: "جس نے حیض کو نفاس کا نام دیا۔" لہٰذا اس طرح ترجمۃ الباب اور حدیث باب میں مطابقت پیدا ہو جائے گی۔(۴)

(۱) الكنز المتواري: ۳/۲۵۳، لامع الدراري: ۲/۲٤٤، ۲٤٥

(۲) هذا ملخص من الكنز المتواري: ۳/۲۵۳، ۲۵٤

(۳) فيض الباري: ۱/٤۸۸

(٤) فتح الباري: ۱/۵۳۰، فيض الباري: ۱/٤۸۸

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ ترجمۃ الباب مقلوب ہے، جبکہ صحیح یوں تھا: ﴿باب من سمی الحیض نفاساً﴾ (۱) اور ایک قول یہ بھی ہے کہ "سمی" سے مراد "أطلق" ہے، یعنی: من أطلق لفظ النفاس علی الحیض، اور یوں بغیر کسی تکلف کے ترجمہ اور حدیث میں مطابقت ہو جائے گی، کیونکہ حدیث میں بھی لفظ نفاس کا حیض پر اطلاق کیا گیا ہے۔ (۲)

امام مہلب رحمہ اللہ کی رائے

امام مہلب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب امام بخاری رحمہ اللہ نے نفاس سے متعلق کوئی حدیث اپنی شرط کے موافق نہ پائی اور یہاں حدیثِ باب میں حیض پر نفاس کا اطلاق بھی کیا گیا تھا، تو اس سے انہوں نے یہ استنباط کیا کہ حیض اور نفاس دونوں حکم میں بھی یکساں ہیں اور اسی طرف اشارہ کرنے کے لیے ترجمۃ الباب اس انداز سے قائم کیا۔ (۳)

لیکن اس رائے پر اعتراض ہوتا ہے کہ ترجمۃ الباب میں تو تسمیہ کا ذکر ہے، نا کہ حکم کا؟ تو حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض درست نہیں، اس لیے کہ مصنف رحمہ اللہ نے تسمیہ سے حکم پر استدلال کیا ہے اور یہ جامع صحیح کوئی لغت کی کتاب نہیں، جو مصنف رحمہ اللہ کی مراد تسمیہ ہی ہو۔ (۴)

امام خطابی رحمہ اللہ کی رائے

امام خطابی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کو مذکورہ ترجمہ قائم کرنے میں وہم ہوا ہے، کیونکہ حدیث باب میں نفاس کو حیض نہیں کہا گیا، بلکہ درحقیقت لفظ "نفست" مشترک طور پر وزن بدل کر (نون کے فتحہ اور ضمہ کے ساتھ) دونوں معنی میں (بفتح النون بمعنی حیض اور بضم النون بمعنی نفاس) استعمال ہوتا ہے، لہٰذا جب

---

(۱) فتح الباري: ۱/۵۳۰، الكنز المتواري: ۳/۲۵۳

(۲) فتح الباري: ۱/۵۳۰، إرشاد الساري: ۲/۵۳۷

(۳) فتح الباري: ۱/۵۳۰، شرح ابن بطال: ۱/٤۲۱

(٤) الكنز المتواري: ۳/۲۵۵

اس لفظ کا استعمال حیض کے معنی میں بھی ہے، تو پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ نفاس کو حیض کہا گیا؟(۱)

اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کو کوئی وہم نہیں ہوا، اس لیے کہ جب فرق مذکور ثابت ہے کہ لفظ "نفست" بالفتح بمعنی حیض اور بالضم بمعنی نفاس استعمال ہوتا ہے اور روایت مذکورہ بضم النون بھی ثابت ہے، تو پھر یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ حدیث میں نفاس کو حیض کہا گیا ہے۔

نیز یہ احتمال بھی ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک فرق مذکور ثابت ہی نہ ہو، بلکہ ان کے نزدیک یہ لفظ دونوں طرح سے بمعنی نفاس وولادت ہی ہو، تو ایسی صورت میں بھی یہ کہنا صحیح ہوگا کہ نفاس کو حیض کہا گیا ہے، جیسا کہ بعض حضرات سے عدم فرق بھی منقول ہے کہ یہ لفظ "نفست" دونوں طرح سے دونوں معنی میں استعمال ہوتا ہے۔(۲)

ابن بطال اور محدث ابن منیر رحمہما اللہ کی رائے

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ (۳) اور محدث ابن منیر رحمہ اللہ (۴) کی رائے بھی وہی ہے جو امام مہلب رحمہ اللہ کی ہے اور ان دونوں حضرات کی رائے کا حاصل اور لبِ لباب یہ ہے کہ جب دونوں (حیض اور نفاس) میں اشتراک اسمی موجود ہے اور وہ اس طرح کہ نَفَس، یعنی: دم والے معنی دونوں میں موجود ہیں اور یہ بات بھی ہے کہ حدیث باب میں حیض کو نفاس کہا گیا ہے، تو ضروری ہوا کہ اسی اشتراک اسمی کی وجہ سے نفاس کو بھی حیض کہا جا سکے اور دونوں حکم (ترکِ صلاۃ) میں بھی یکساں ہوں، اسی لئے جب تک نفساء کا خون منقطع نہ ہو، حائضہ کی طرح نفساء کے لیے بھی ترکِ صلاۃ کا حکم ہے۔(۵)

علامہ کرمانی رحمہ اللہ کی رائے پر نقد کرتے ہوئے علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ کہنا کہ ہوسکتا ہے امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک لفظ "نفست" میں بیان کردہ فرق ثابت نہ ہو، صحیح نہیں، کیونکہ ایسی بات تو کسی

---

(۱) عمدة القاري: ۳/۲٦۲، فتح الباري: ۱/۵۳۰، ۵۳۱، الكنز المتواري: ۳/۲۵٤

(۲) شرح الكرماني: ۳/۱٦٤، عمدة القاري: ۳/۲٦۲، الكنز المتواري: ۳/٤۵٤

(۳) شرح ابن بطال: ۱/٤۲۱

(٤) عمدة القاري: ۳/۲٦۲

(۵) شرح ابن بطال: ۱/٤۲۱

امام لغت کے بارے میں کہی جاسکتی ہے اور ظاہر ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ امام لغت نہیں، بلکہ امام حدیث ہیں۔
اسی طرح علامہ ابن بطال اور امام مہلب رحمہ اللہ کی رائے پر نقد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان حضرات کی رائے کا حاصل یہ ہے کہ حیض اور نفاس کے مفہوم میں مساوات ہے، جبکہ درحقیقت ایسا نہیں، کیونکہ جائز ہے کہ دونوں میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہو۔(۱)

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ اول تو اس ترجمہ کا کوئی خاص فائدہ نہیں اور بصورت تسلیم فائدہ اس ترجمہ کی توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ جب امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک حیض ونفاس دونوں کے مفہوم میں کوئی فرق نہیں تھا، تو ان کے لیے ایک کے ذکر اور دوسرے کے مراد لینے کا جواز ہوگیا، اور جس طرح حدیث میں ذکر نفاس کا ہوا اور مراد حیض ہے، اسی طرح امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی ذکر نفاس کا کیا اور ارادہ حیض کا کرلیا، لہٰذا ان کے قول: "باب من سمی النفاس حیضاً" کا مطلب "باب من ذکر النفاس حیضاً" ہونا چاہیے، یعنی: ذکر نفاس کا کیا اور مراد حیض لیا، ایسا ہی حدیث میں مذکور نفاس ہے اور مراد حیض ہے، کیونکہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے "أنفست" فرمایا اور انہوں نے جواب میں "نعم" کہا، حالانکہ وہ حائضہ تھیں، تو گویا انہوں نے بھی نفاس کو حیض قرار دے دیا۔ اس طرح حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مطابقت ہو جاتی ہے۔(۲)

علامہ ابن رشید رحمہ اللہ کی رائے

علامہ ابن رشید رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ "دم خارج من الرحم" کا نام اصالۃً نفاس ہے اور اسی لفظِ نفاس کے ساتھ اس کی تعبیر کرنا اعم واشمل معنی کے ساتھ تعبیر ہے اور لفظ حیض کے ساتھ اس کی تعبیر کرنا اخص معنی کے ساتھ تعبیر ہے، لہٰذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا "دم خارج من الرحم" کو نفاس کے ساتھ تعبیر کرنا اعم واشمل معنی کے لحاظ سے ہے اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا حیض کے ساتھ تعبیر کرنا اخص معنی کے لحاظ سے ہے۔ اس لحاظ سے ترجمۃ الباب ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی تعبیر کے موافق ہوگا۔(۳)

---

(۱) عمدة القاري: ۲۶۳/۳

(۲) حواله بالا

(۳) فتح الباري: ۵۳۰/۱

علامہ کرمانی رحمہ اللہ نے حل ترجمہ سے متعلق ایک توجیہ یہ بھی ذکر کی ہے کہ یہاں حرف جر مقدر ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے: باب من سمی حیضاً بالنفاس، یوں ترجمہ اور حدیث میں مطابقت ہو جائے گی، کیونکہ دونوں میں حیض کو نفاس کہا گیا ہے۔(۱)

علامہ ابوالحسن سندھی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ ابوالحسن سندھی رحمہ اللہ حل ترجمہ سے متعلق چند توجیہات ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک سب سے پسندیدہ قلب والی توجیہ ہے اور اگر اس قلب میں کوئی لطیف نکتہ بھی ملحوظ ہو، تو یقیناً صنعتِ قلب بلاغت کی ایک قسم ہوگی، جیسا کہ یہاں بھی ہے اور وہ یہ کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا اس ترجمۃ الباب سے اس طرف اشارہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اطلاق وتسمیۂ نفاس کو اصل قرار دیا جائے اور تسمیۂ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو فرع قرار دیا جائے۔(۲)

دوسری بحث: غرض ترجمہ

علامہ ابن بطال، محدث ابن منیر، امام مہلب، شاہ ولی اللہ اور شیخ الحدیث زکریا رحمہم اللہ کی رائے

علامہ ابن بطال، محدث ابن منیر اور امام مہلب رحمہم اللہ نے حل ترجمہ سے متعلق جو کچھ فرمایا ہے، اس سے ان حضرات کی رائے غرض ترجمہ سے متعلق بھی واضح ہو جاتی ہے اور وہ یوں کہ ان حضرات کے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد حیض ونفاس میں اشتراک اسمی ہونے کی بناء پر ان میں ”تسویہ فی الاحکام“ کو ثابت کرنا ہے، جس کی تفصیل حل ترجمہ کے تحت گزر چکی ہے۔ یہی رائے شیخ المشائخ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی بھی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ ہے کہ حیض کا اطلاق نفاس پر اور نفاس کا حیض پر اہل عرب میں شائع وذائع ہے، لہٰذا جو احکام حیض کے ہوں گے، وہی نفاس کے بھی ہوں گے، اسی لئے شارع علیہ السلام نے الگ سے نفاس کے احکام کی تفصیل نہیں کی، یہی غرض امام بخاری رحمہ اللہ کی حدیث الباب کے قصہ سے ہے کہ اس میں ایک لفظ کا دوسرے کے لیے استعمال ہوا ہے، فتدبر وتشکر“۔(۳)

---

(۱) شرح الكرماني: ۳/۱۶۵

(۲) حاشية السندي: ۱/۱۰٤، ۱۰۵

(۳) شرح تراجم أبواب البخاري: ۱/۱۹

اسی رائے کو اختیار کرتے ہوئے اور مزید وضاحت کرتے ہوئے شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک بھی امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہی ہے کہ جب انہوں نے نفاس سے متعلق کوئی حدیث اپنی شرط کے موافق نہیں پائی، تو اس ترجمہ کو قائم کر کے یہ ثابت کر دیا کہ حیض ونفاس احکام میں بھی متحد ہیں، کیونکہ ان میں اتحاد لفظی بھی ہے اور معنوی بھی، اتحاد لفظی تو ایسے ہے کہ لفظ نفاس دونوں معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اتحاد معنوی یوں ہے کہ دونوں ''دم خارج من الرحم'' ہونے میں مشترک ہیں۔(۱)

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ اس رائے پر یہ اشکال نہ ہو کہ حیض ونفاس میں ''تسویہ فی الاحکام'' کو کیسے مانا جاسکتا ہے، جبکہ بعض احکام میں اختلاف ثابت ہے؟ کیونکہ تسویہ احکام کا یہ معنی نہیں کہ جمیع احکام میں برابر ہیں، بلکہ معنی یہ ہے کہ جو احکام حیض کے لیے ثابت ہوں گے، وہ نفاس کے لیے بھی ثابت ہوں (إلا ما خصه الدليل) مگر یہ کہ وہ احکام جنہیں کسی دلیل نے خاص کر دیا ہو، تو ان میں حکم ایک جیسا نہیں ہوگا، اور اس کی مثال ایسی ہی ہے، جیسے یعلیٰ بن امیہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ﴿اصنع في عمرتك ماتصنع في حجتك﴾ (اپنے عمرہ میں انہی امور کو انجام دو جنہیں تم اپنے حج میں کرتے ہو) باوجود یہ کہ حج وعمرہ کے بعض افعال میں اختلاف بھی ہے۔(۲)

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے حل ترجمہ کے تحت گزر چکی ہے۔

وہ مسائل جن میں حیض ونفاس کے احکام مختلف ہیں

علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نفاس کا حکم حیض ہی کی طرح ہے، بجز سات چیزوں کے اور وہ امور سبعہ یہ ہیں: بلوغ، استبراء، عدت، اقل نفاس کی حد مقرر نہیں، اکثری مدت چالیس دن ہے، صوم کفارہ میں دم نفاس جاری ہو جائے، تو اس سے تتابع منقطع ہو جاتا ہے، اس کی وجہ سے طلاق سنت وبدعت میں فصل حاصل نہیں ہوتا۔(۳)

حیض ونفاس میں ''تسویہ فی الاحکام'' سے متعلق علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چونکہ حیض ونفاس دونوں ہی رحم سے خارج ہوتے ہیں اور پھر حیض

---

(۱) الكنز المتواري: ۳/۲۵٤، ۲۵۵

(۲) الكنز المتواري: ۳/۲۵۵

(۳) حاشية ابن عابدين، كتاب الطهارة، باب الحيض: ۱/٤۹٦، دار عالم الكتب

پر نفاس کا اطلاق بھی حدیث سے ثابت ہے، تو اس کا عکس بھی درست ہوا، یعنی: نفاس پر حیض کا اطلاق، کیونکہ دونوں کے احکام فی الجملہ مشترک ہیں اور مقصد یہ ہے کہ دونوں کا وصفِ خروج من الرحم میں اشتراک یا ایک لفظ کا دوسرے پر جواز اطلاق اس بات کا تقاضا نہیں کرتے کہ یہ دونوں جمیع احکام میں بھی برابر ہیں، بلکہ ہر ایک کے مخصوص احکام ہیں، البتہ بعض احکام میں اشتراک ہے جس کی وجہ سے ایک کا دوسرے پر اطلاق، بطور اطلاق مجازی صحیح ہے۔(۱)

نیز فرماتے ہیں کہ دوسری صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ ''حیضا'' کو مفعول اول قرار دیا جائے، اور ''النفاس'' کو مفعول ثانی قرار دیا جائے، تا کہ ترجمۃ الباب کے ساتھ مطابقتِ باب ظاہر ہو اور غرض یہ ہے کہ دونوں میں اشتراک اسمی ہے، شرعی احکام کے لحاظ سے نہیں۔ حاصل یہ کہ یہ جو روایات میں حیض پر نفاس کا اطلاق ہوا ہے، تو وہ صرف لفظی و اسمی اشتراک ہے۔(۲)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شاید حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کا اشارہ اس طرف ہے کہ جب ان میں اشتراکِ احکام نہیں، تو پھر اتحادِ اسمی کا بھی کوئی خاص فائدہ نہیں، خصوصاً جبکہ جامع صحیح کا بڑا مقصد احادیثِ احکام کا بیان ہے، اسی لئے علامہ عینی رحمہ اللہ نے فرمایا: "لا فائدة في الترجمة" اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی امام مہلب وغیرہ رحمہ اللہ کی رائے پر اعتراض کر کے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔(۳)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی رائے

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد صرف۔ بیان لغت نہیں، بلکہ وہ اس کے ضمن میں یہ بھی بتانا چاہتے ہیں کہ دم نفاس درحقیقت دم حیض ہی ہے، جو بعد از ولادت رحم کا منہ کھل جانے کی وجہ سے خارج ہوا کرتا ہے، جو بوجہ حمل رحم کا منہ بند ہو جانے کے سبب رک گیا تھا، جب، بچہ پیدا ہوا اور فم رحم (رحم کا منہ) کھل گیا، تو وہی دم حیض رکا ہوا خارج ہونے لگا، اسی لئے بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ حیض چونکہ چار ماہ بعد جنین کی غذا بنتا ہے، اس لیے ہر ماہ کی زیادہ سے زیادہ مدتِ حیض دس یوم کے حساب سے اکثر مدت

---

(۱) الكنز المتواري: ۳/۲۵۳-۲۵۵

(۲) الكنز المتواري: ۳/۲۵٦-۲۵۸

(۳) الكنز المتواري: ۳/۲۵۸

نفاس بھی صرف چالیس دن ہوسکتی ہے۔ سو اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ حاملہ کو حیض نہیں آتا اور قواعد شرع بھی اسی کا تقاضا کرتے ہیں، کیونکہ اگر اس بات کو تسلیم کرلیا جائے کہ حاملہ کو حیض آتا ہے، تو پھر شرع سے استبراء رحم کے باب کو ختم کرنا پڑے گا، اس لیے کہ شرع نے اسی دم حیض کو استبراء رحم کی علامت قرار دیا ہے، لہٰذا امکان حیض کی صورت میں براءتِ رحم کی کوئی علامت نہیں رہے گی اور یوں اس باب کو بالکلیہ ختم کرنا پڑے گا۔(۱)

نیز یہ بھی ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ حاملہ کو حیض آتا ہے یا نہیں؟ امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ حاملہ کو حیض آتا ہے اور امام ابوحنیفہ اور امام احمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ حاملہ کو حیض نہیں آتا۔(۲)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ اپنی تحقیق ذکر کرنے اور اس اختلافی مسئلہ کی طرف اشارہ فرمانے کے بعد لکھتے ہیں کہ اس ترجمۃ الباب سے بھی امام بخاری رحمہ اللہ کی غرض حضرات حنفیہ کے مذہب کو تقویت دینا ہے، جو اس بات کے قائل ہیں کہ حاملہ کو حیض نہیں آتا۔(۳)

حاصل یہ نکلا کہ ترجمۃ الباب کے مقصد کے حوالے سے ۴ طرح کے اقوال ہیں۔

پہلا قول علامہ ابن بطال، امام مہلب، محدث ابن منیر، شاہ ولی اللہ اور شیخ زکریا رحمہم اللہ وغیرہ کا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد حیض ونفاس میں تسویۂ احکام کو بیان کرنا ہے (إلا ماخصه الدليل)۔

دوسرا قول علامہ عینی رحمہ اللہ کا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ حیض ونفاس میں سے ایک کو ذکر کرکے دوسرے کو مراد لیا جاسکتا ہے۔

تیسرا قول علامہ گنگوہی رحمہ اللہ کا ہے کہ مقصد یہ بتانا ہے کہ دونوں میں اشتراکِ اسمی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دونوں جمیع احکام میں بھی برابر ہوں۔

اور چوتھا قول علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد ان حضرات کے

---

(۱) فيض الباري: ۱/۴۸۸

(۲) شرح الزرقاني على الموطا، كتاب الطهارة، جامع الحيضة: ۱/۱۷۳، دار الكتب العلمية، التمهيد لما في الموطا من المعاني والأسانيد: ۱۶/۸۶، ۸۷، مؤسسة القرطبة، عمدة القاري، كتاب الحيض، باب مخلقة وغير مخلقة: ۳/۴۳۲، دار الكتب العلمية، فتح الباري، كتاب الحيض، باب مخلقة وغير مخلقة: ۱/۴۱۹، دار المعرفة

(۳) فيض الباري: ۱/۴۸۹

مذہب کو تقویت دیتا ہے جو "الحامل لا تحیض" کے قائل ہیں۔

ان اقوال اربعہ میں سے بندے کے نزدیک قول اول ہی راجح ہے۔

٢٩٤ – حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ : حَدَّثَنَا هِشَامٌ ، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ : أَنَّ زَيْنَبَ بِنْتَ أُمِّ سَلَمَةَ حَدَّثَتْهُ : أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ (☆) حَدَّثَتْهَا قَالَتْ : بَيْنَا أَنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ، مُضْطَجِعَةٌ فِي خَمِيصَةٍ ، إِذْ حِضْتُ ، فَانْسَلَلْتُ ، فَأَخَذْتُ ثِيَابَ حِيضَتِي ، قَالَ : (أَنُفِسْتِ) . قُلْتُ : نَعَمْ ، فَدَعَانِي ، فَاضْطَجَعْتُ مَعَهُ فِي الْخَمِيلَةِ . [٣١٦ ، ٣١٧ ، ١٨٢٨]

"حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک چادر میں لیٹی ہوئی تھی، اتنے میں مجھے حیض آ گیا، اس لیے آہستہ سے باہر نکل آئی اور اپنے حیض کے کپڑے پہن لیے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کیا تمہیں نفاس (حیض) آ گیا ہے؟ میں نے عرض کیا کہ جی ہاں! تو آپ نے مجھے بلالیا اور میں چادر میں آپ کے ساتھ لیٹ گئی۔"

تراجم رجال

مكي بن إبراهيم

یہ امام مکی بن ابراہیم بن بشیر بن فرقد تمیمی حنظلی بلخی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت "ابوالسکن" ہے۔ بعض حضرات نے ان کے دادا کا نام "فرقد بن بشیر" بتایا ہے۔

ان کے حالات "كتاب العلم، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد الخ" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

(☆) قوله: "أم سلمة": الحديث، رواه البخاري رحمه الله في باب النوم مع الحائض وهي في ثيابها أيضاً، رقم الحديث: ٣٢٢، وفي باب من أخذ ثياب الحيض، رقم الحديث: ٣٢٣، وفي كتاب الصوم، باب القبلة للصائم، رقم الحديث: ١٩٢٩، ورواه مسلم في كتاب الحيض، باب الاضطجاع مع الحائض في لحاف واحد، رقم الحديث: ٦٨٣، ورواه النسائي رحمه الله في الطهارة، باب مضاجعة الحائض، رقم الحديث: ٢٨٤ -

(١) كشف الباري: ٤٨١/٣

هشام

یہ ابوبکر ہشام بن ابی عبداللہ دستوائی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الإيمان، باب زيادة الإيمان ونقصانه" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

يحيى بن أبي كثير

یہ مشہور امام یحییٰ بن ابی کثیر طائی یمامی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب العلم، باب كتابة العلم" کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

أبو سلمة بن عبدالرحمن بن عوف

یہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے، مدینہ منورہ کے فقہائے سبعہ میں سے ایک بڑے فقیہ اور مشہور تابعی ومحدّث ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الإيمان، باب صوم رمضان احتساباً من الإيمان" کی پہلی حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۳)

زينب بنت أم سلمة

یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ربیبہ، حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی بیٹی، زینب بنت ابی سلمہ عبداللہ بن عبدالاسد بن ہلال مخزومیہ قرشیہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات "كتاب العلم، باب الحياء في العلم" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۴)

أم سلمة

یہ ام المؤمنین ام سلمہ ہند بنت ابی امیہ رضی اللہ عنہا ہیں۔(۵)

---

(۱) كشف الباري: ۲/۴۵٦

(۲) كشف الباري: ٤/۲٦۷

(۳) كشف الباري: ۲/۳۲۳

(٤) كشف الباري: ٤/٦۱۰

(۵) كشف الباري: ٤/۳۹۳

ان کے حالات "كتاب العلم، باب العلم والعظة بالليل" کے تحت گزر چکے ہیں۔

شرح حدیث

(قوله: في خميصة)

خميصة: بفتح الخاء المعجمة والصاد المهملة، ج: خمائص، ایسی چوکور چادر جس کے دونوں جانب نقش ونگار ہو اور بعض کا کہنا یہ ہے کہ "خميصة" ریشم سے بنے ہوئے کالے یا سرخ رنگ کے موٹے کپڑے کو کہتے ہیں، جس پر نقش ونگار بھی ہوا ہو۔(۱) "صحاح" میں لکھا ہے کہ "خميصة" کالی چوکور چادر کو کہتے ہیں جس پر نقش ونگار ہوا ہو، اگر وہ منقش نہ ہو، تو پھر "خميصة" نہیں کہیں گے۔(۲)

امام اصمعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "خمائص" ریشم یا اون سے بنی سیاہ منقش چادر کو کہتے ہیں (۳)۔

یہاں بخاری کی روایت میں "خميصة" کا لفظ وارد ہوا ہے، جب کہ اس حدیث کے دیگر طرق میں "خميلة" کا لفظ وارد ہوا ہے اور "خميلة" جھالردار چادر کو کہتے ہیں، چنانچہ امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہر وہ کپڑا جو جھالردار ہو، چاہے جس رنگ کا بھی ہو، اسے "خميلة" کہتے ہیں، البتہ بعض نے سیاہ ہونے کو لازمی قرار دیا ہے۔(۴)

تو اگرچہ یہاں بخاری کی روایت میں "خميصة" اور دیگر طرق میں "خميلة" وارد ہوا ہے، لیکن ممکن ہے کہ وہ چادر دونوں طرح کی ہو، یعنی وہ چادر منقش بھی ہو اور جھالردار بھی ہو۔(۵)

(قوله: فانسللت)

بلامین، لام اول مفتوح اور لام ثانی ساکن ہے اور معنی یہ ہے کہ میں چپکے سے نکل گئی۔(۶)

امام بخاری رحمہ اللہ نے اس روایت کو "شيبان عن يحيى" کے طریق سے بھی روایت کیا ہے اور اس

---

(۱) لسان العرب: ۲۲۰/٤، عمدة القاري: ۲٦۳/۳

(۲) معجم الصحاح: ۳۱۸، لسان العرب: ۲۱۹/٤، معجم مقاييس اللغة: ۲۱۹/۲، مادة: خمص

(۳) لسان العرب: ۲۲۰/٤، عمدة القاري: ۲٦۳/۳

(٤) لسان العرب: ۲۲۲/٤، النهاية لابن الأثير: ۵۳٤/۱، شرح الكرماني: ۱٦٤/۳، عمدة القاري: ۲٦٤/۳

(۵) فتح الباري: ۵۳۱/۱

(٦) فتح الباري: ۵۳۱/۱

میں "فانسللت" کے بعد "فخرجت منها" کے الفاظ کا اضافہ بھی ہے، یعنی: "فخرجت من الخميصة".(۱)

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کمبل یا چادر سے باہر اس اندیشہ سے نکلی ہوں کہ کہیں یہ خون جسم اطہر پہ نہ لگ جائے، یا انہوں نے خود کو ناپاک محسوس کرتے ہوئے یہ گوارا نہ کیا کہ وہ اس ناپاکی کی حالت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لیٹیں، یا پھر انہیں اندیشہ ہوا کہ ایسا نہ ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جماع کا تقاضا ہو، جب کہ وہ اس حالت حیض میں ہیں جب جماع جائز نہیں، تو اس لیے وہ چپکے سے نکلیں اور اپنے حیض کے کپڑے پہن لئے، تاکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی ان کے حائضہ ہونے کا علم ہو جائے۔(۲)

(ثياب حيضتي)

حضرات محدثین فرماتے ہیں کہ "حيضتي" بكسر الحاء اور بفتح الحاء دونوں طرح مروی ہے، البتہ دونوں صورتوں میں معنی کے اعتبار سے فرق ہوگا۔ کسرہ کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ میں نے حیض کی حالت وکیفیت میں استعمال ہونے والے کپڑے پہنے، کیونکہ "حِيضة" کے معنی ہیں: "حالت حیض وکیفیت حیض میں استعمال ہونے والے کپڑے" اور فتحہ کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ میں نے زمانۂ حیض میں استعمال ہونے والے کپڑے لیے، کیونکہ "حَيضة" نفس حیض کے معنی میں ہے۔(۳)

امام خطابی اور امام نووی رحمہما اللہ نے روایتِ کسرہ کو ترجیح دی ہے اور امام قرطبی رحمہ اللہ نے روایتِ فتحہ کو ترجیح دی ہے، کیونکہ بعض طرق میں بغیر تاء کے "حيضي" بھی وارد ہوا ہے، جس سے روایتِ فتحہ کی تائید ہوتی ہے۔(۴)

(أنفست)

امام خطابی رحمہ اللہ کے حوالے سے گزر چکا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اصل اس لفظ "نفست" کی "نفس"

(١) فتح الباري: ١/ ٥٣١

(٢) فتح الباري: ١/ ٥٣١، عمدة القاري: ٣/ ٢٦٤، شرح الكرماني: ٣/ ١٦٤، إرشاد الساري: ١/ ٥٣٨

(٣) فتح الباري: ١/ ٥٣١، إرشاد الساري: ١/ ٥٣٨

(٤) حواله بالا

بمعنی دم (خون) ہے، جوکہ حیض ونفاس دونوں میں مشترک ہے، البتہ یہ ضرور ہے کہ علماء لغت نے اس لفظ کی بناء فعل میں فرق کیا ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ بفتح النون، یعنی: معروف ہونے کی صورت میں حیض کے معنی میں ہوگا اور بضم النون، یعنی: مجہول ہونے کی صورت میں نفاس کے معنی میں ہوگا اور یہی اکثر لغویین کا قول ہے، مگر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابوحاتم نے امام اصمعی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ یہ لفظ نون کے ضمہ کے ساتھ یعنی: مجہول صیغے کے ساتھ حیض اور نفاس دونوں معنی میں مستعمل ہے۔(۱) اس لفظ سے متعلق باقی تفصیل ماقبل میں گزر چکی ہے۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ ایک ہی لحاف میں حائضہ کے ساتھ لیٹنا جائز ہے، بشرطیکہ زیر ناف تا گھٹنے سے اجتناب کیا جائے۔(۲)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اس زمانہ میں عورتیں ایام حیض کے دوران استعمال کے کپڑے الگ رکھتی تھیں اور عام حالات میں استعمال کے کپڑے دوسرے ہوتے تھے۔(۳)

اس واقعہ سے اس دور کی سلامتِ ذوق ونفاستِ طبع کا اندازہ بھی ہوسکتا ہے کہ کپڑوں کی عام قلت اور بالخصوص بیوتِ ازواج نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) میں اختیاری فقر وفاقہ وافلاس کے حالات میں ایسا اہتمام کرنا معمولی بات نہ تھی۔(۴)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت "حل ترجمہ" کے عنوان کے تحت گزر چکی ہے۔

٥ - باب : مُبَاشَرَةِ الْحَائِضِ .

ماقبل سے ربط

باب سابق کے ساتھ ربط یہ ہے کہ دونوں ابواب میں مباشرتِ حائض کا ذکر ہے(۵)، کیونکہ یہاں بھی

---

(١) فتح الباري: ١/٥٣١

(٢) فتح الباري: ١/٥٣١، شرح الكرماني: ٣/١٦٤، إرشاد الساري: ١/٥٣٨، عمدة القاري: ٣/٢٦٤

(٣) فيض الباري: ١/٤٨٩

(٤) أنوار الباري: ١٠/٣٨٢

(٥) عمدة القاري: ٣/٢٦٥

مباشرتِ حائض سے مراد "التقاء البشرین" یعنی: دوجلدوں کا آپس میں ملنا، مل کر سونا اور لیٹنا ہے۔(۱)

ترجمۃ الباب کا مقصد

امام بخاری رحمہ اللہ اس ترجمۃ الباب سے حائضہ کے ساتھ جوازِ مباشرت کو بیان فرمانا چاہتے ہیں (۲) اور یہاں مباشرت سے مراد جماع نہیں، کیونکہ وہ حائضہ سے کسی صورت جائز نہیں۔(۳)

۲۹۶/۲۹۵ : حدَّثنا قَبِيصَةُ قَالَ : حَدَّثَنا سُفْيانُ ، عَنْ مَنْصُورٍ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ ، عَنِ الْأَسْوَدِ ، عَنْ عَائِشَةَ (☆) قَالَتْ : كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَالنَّبِيُّ ﷺ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ ، كِلَانَا جُنُبٌ ، وَكَانَ يَأْمُرُنِي فَأَتَّزِرُ ، فَيُبَاشِرُنِي وَأَنَا حَائِضٌ (☆) ، وَكَانَ يُخْرِجُ رَأْسَهُ إِلَيَّ وَهُوَ مُعْتَكِفٌ ، فَأَغْسِلُهُ وَأَنَا حَائِضٌ (☆).

"حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ میں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک ہی برتن سے غسل کرتے، جبکہ دونوں ہی جنبی ہوتے تھے۔"

"اور آپ مجھے حکم فرماتے، تو میں ازار باندھ لیتی، پھر آپ میرے ساتھ استراحت کرتے (یعنی: مل کر سوتے)، جبکہ میں حالت حیض میں ہوتی۔"

"اور آپ اپنا سر مبارک میری طرف کر دیتے تھے، دراں حالیکہ آپ اعتکاف

---

(۱) فتح الباري: ۱/۵۳۲، عمدة القاري: ۳/۲٦٥، إرشاد الساري: ۱/۵۳۸، شرح الكرماني: ۳/١٦٥

(۲) عمدة القاري: ۳/۲٦٥

(۳) حواله بالا

(☆) قوله: "عائشة": الحديث، قد مرّ طرفه في كتاب الغسل، باب غسل الرجل مع امرأته، رقم الحديث: ۲۵۰

(☆) روى البخاري هذا الطرف في نفس هذا الباب، رقم الحديث: ۳۰۲، وفي الاعتكاف، باب غسل المعتكف، رقم الحديث: ۲۰۳۰، ورواه مسلم في الحيض، باب مباشرة الحائض فوق الإزار، رقم الحديث: ٦٧٩، والترمذي في الطهارة، باب ماجاء في مباشرة الحائض، رقم الحديث: ۱۳۲، وأبوداود في الطهارة، باب في الرجل يصيب منها دون الجماع، رقم الحديث: ۲٦٨، والنسائي في الحيض، باب مباشرة الحائض الخ، رقم الحديث: ۲۸٦، ۲۸۷

(☆) قد مرّ تخريجه في باب غسل الحائض رأس زوجها وترجيله، رقم الحديث: ۲۹۵

میں ہوتے اور میں حیض کی حالت میں ہونے کے باوجود سر مبارک دھوتی تھی۔"

تراجم رجال

قبيصة بن عقبة

یہ قبیصہ بن عقبہ بن محمد بن سفیان سُوائی کوفی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت "ابوعامر" ہے۔

ان حالات "كتاب الإيمان، باب علامة المنافق" کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

سفيان الثوري

یہ مشہور امامِ حدیث، تبع تابعی، ابوعبداللہ سفیان بن سعید بن مسروق ثوری کوفی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات بھی "كتاب الإيمان، باب علامة النافق" کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

منصور بن المعتمر

یہ مشہور محدث ابوعتاب منصور بن المعتمر السلمی الکوفی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب العلم، باب من جعل لأهل العلم أياماً معلومة" کی پہلی حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۳)

إبراهيم بن يزيد النخعي

یہ کوفہ کے مشہور تابعی فقیہ ابوعمران ابراہیم بن یزید بن قیس بن اسود نخعی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی والدہ مُلیکہ بنت یزید ہیں جو اسود بن یزید اور عبدالرحمٰن بن یزید کی بہن ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الإيمان، باب ظلم دون ظلم" کی پہلی حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۴)

---

(۱) كشف الباري: ۲/۲۷۵

(۲) كشف الباري: ۲/۲۷۸

(۳) كشف الباري: ۳/۲۷۰

(٤) كشف الباري: ۲/۲۵۳

أسود بن يزيد

یہ اسود بن یزید بن قیس نخعی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب العلم، باب من ترك بعض الاختيار الخ" کی پہلی حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

عائشة

یہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ بنت ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہما ہیں۔

ان کے حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

شرح حدیث

مباشرت کا معنی: ''ملامست اور التقاء البشرة بالبشرة'' ہے، یعنی: دو جسموں کا آپس میں ملنا، اور یہ ماخوذ ہے "لمس بشرة الرجل بشرة المرأة" سے، جس کے معنی ہیں: ''مرد کے جسم کا بیوی کے جسم سے ملنا''۔(۳)

کبھی لفظ مباشرت بمعنی جماع بھی استعمال ہوتا ہے(۴)، لیکن یہاں پہلے معنی ہی مراد ہیں۔(۵)

مباشرتِ حائضہ کی صورتیں اور ان کے احکام

اس کے بعد یہ واضح ہو کہ مباشرتِ حائضہ کی تین صورتیں ہیں۔

مباشرتِ حائضہ کی پہلی صورت

پہلی صورت ''جماع فی الفرج'' کی ہے، اس کی حرمت نص قرآنی، احادیث صحیحہ اور اجماع سے ثابت ہے، لہٰذا اسے حلال جان کر کرنے والا کافر ہے اور اگر کوئی شخص اسے حلال نہیں جانتا، مگر بھولے سے، یا حکمِ حرمت سے ناواقفیت کی وجہ سے، یا مجبوراً اس کا ارتکاب کر بیٹھتا ہے، تو اس پر کوئی گناہ نہیں اور نہ کفارہ ہے، لیکن اگر وہ

---

(۱) كشف الباري: ٤/٥٥٣

(۲) كشف الباري: ١/٢٩١

(۳) النهاية لابن الأثير: ١/١٣٥، ١٣٦، عمدة القاري: ٣/٢٦٦

(٤) حواله بالا

(٥) عمدة القاري: ٣/٢٦٦

حلال نہ جانتے ہوئے بھی اس فعل کا جان بوجھ کر ارتکاب کرتا ہے، تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب ہے۔(۱)

البتہ اس مسئلہ میں ''وجوبِ کفارہ'' میں اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی (في قوله الجديد)، امام احمد (في رواية)، ابوسلیمان خطابی، ابن منذر، عطاء بن ابی رباح، ابن ابی ملیکہ، امام شعبی، امام نخعی، امام مکحول، امام زہری، ایوب سختیانی، ابوالزناد، ربیعہ، حماد بن ابی سلیمان، سفیان ثوری اور لیث بن سعد رحمہم اللہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ اس کے ذمہ توبہ واستغفار لازم ہے، کفارہ نہیں۔

اور ابن عباس، قتادہ، امام اوزاعی، امام احمد، اسحاق، امام شافعی (في قوله القديم)، سعید بن جبیر، حسن بصری اور ابن جریر رحمہم اللہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ کفارہ واجب ہے۔(۲)

پھر قائلین وجوبِ کفارہ میں بھی اختلاف ہے۔

سعید بن جبیر اور حسن بصری رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اس کا کفارہ غلام آزاد کرنا ہے اور امام شافعی (في قوله القديم) اور دیگر حضرات فرماتے ہیں کہ اس کا کفارہ دینار یا نصف دینار ہے، اس لیے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حائضہ سے جماع کرنے والے کے بارے میں فرمایا:
"يتصدق بدينار أو بنصف دينار".(۳)

پھر بطور کفارہ، دینار یا نصف دیار کے قائلین میں بھی اختلاف ہے کہ دینار کب واجب ہوگا اور نصف دینار کب واجب ہوگا؟ تو جمہور نے اس امر کو اختیار کیا ہے کہ حیض کی شدت کے زمانے میں دینار اور ضعف کے زمانے میں نصف دینار ہوگا اور یہی مشہور ہے، جبکہ امام ابواسحاق اسفرائینی رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اگر جماع قبل انقطاع الدم (خون حیض بند ہونے سے پہلے) کیا، تو دینار ہوگا اور اگر جماع بعد انقطاع الدم وقبل

---

(۱) شرح الكرماني: ۱٦٥/۳، عمدة القاري: ۲٦٦/۳، المجموع شرح المهذب: ۳٥۹/۲

(۲) المجموع شرح المهذب: ۳٦۰/۲، ۳٦۱، عمدة القاري: ۲٦٦/۳، معالم السنن: ۸۳/۱، ۸٤

(۳) المجموع شرح المهذب: ۳٥۹/۲، عمدة القاري: ۲۲٦/۳، معالم السنن: ۸۳/۱، ۸٤

رواه أبو داود في النكاح، باب في كفارة من أتى حائضاً، رقم الحديث: ۲۱٦۸، وابن ماجه في الطهارة، باب في كفارة من أتى حائضاً، رقم الحديث: ٦٤۰، والنسائي في الطهارة، باب مايجب على من أتى حليلته في حال حيضتها الخ، رقم الحديث: ۲۹۰

الاغتسال (خون حیض بند ہونے کے بعد اور غسل کرنے سے پہلے) کیا، تو نصف دینار ہوگا، اسی قول کو قاضی اور ابو الطیب رحمہما اللہ نے اختیار کیا ہے۔

بطور کفارہ تصدق دینار یا نصف دینار کے قائلین کا استدلال ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت بالا ہی سے ہے۔(۱)

حضرات جمہور رحمہم اللہ، جو عدم وجوبِ کفارہ کے قائل ہیں، اس حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کے جواب میں فرماتے ہیں کہ محدثین کا اس کے ضعف اور اس کے مضطرب ہونے پر اتفاق ہے۔(۲)

ابن عباس رضی اللہ عنہما کی اس روایت کو امام حاکم رحمہ اللہ نے بھی اپنی ''مستدرک'' میں ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے (۳)، مگر امام حاکم رحمہ اللہ کی یہ تصریح، ائمہ حدیث رحمہم اللہ کی تصریحات کے خلاف ہے اور پھر امام حاکم رحمہ اللہ ائمہ حدیث کے ہاں ''متساہل'' بھی ہیں، لہٰذا ائمہ حدیث کی تصریحات ہی کو ترجیح ہوگی۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ روایت ثابت نہیں۔

امام بیہقی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو اس کے جمیع طرق کے ساتھ جمع کر کے اس پر ضعیف ہونے کا حکم لگایا ہے (۴) اور امام بیہقی رحمہ اللہ کے حافظ، متقن اور محقق ہونے پر اتفاق بھی ہے۔(۵)

ایسے ہی اس روایت کے متن میں بھی شدید اضطراب ہے، چنانچہ روایت بالا میں بھی حکم تصدق شک کی بنیاد پر ہے کہ یا تو دینار ہوگا، یا نصف دینار ہوگا، دوسری ایک روایت میں ہے کہ: "يتصدق بدينار، فإن لم يجد، فبنصف دينار".(٦) (ایک دینار صدقہ کرے گا، اگر اتنا نہ کر سکے، تو پھر نصف دینار صدقہ کرے)،

---

(١) المجموع شرح المهذب: ٢/٣٥٩، ٣٦٠، عمدة القاري: ٣/٢٢٦

(٢) المجموع شرح المهذب: ٢/٣٦٠

(٣) المستدرك للإمام الحاكم: ١/٢٧٨، رقم الحديث: ٦١٢

(٤) السنن الكبرى للإمام البيهقي رحمه الله، كتاب الحيض، باب ماروي في كفارة من أتى امرأته حائضاً: ١/٤٦٩-٤٧٥، رقم الحديث: ١٥١١-١٥٣٠

(٥) حواله بالا

(٦) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الحيض، باب ماروي في كفارة من أتى امرأته حائضاً، رقم الحديث: ١٥١٦، ١٥٢٨

تیسری ایک روایت میں ہے کہ: "إن كان دماً أحمر، فدينار وإن كان أصفر، فبنصف دينار". (اگر خون حیض سرخ ہو، تو ایک پورا دینار اور اگر پیلا ہو، تو نصف دینار)، ایسے ہی چوتھی ایک روایت میں ہے کہ: "إن كان الدم عبيطاً، فليتصدق بدينار، وإن كان صفرة، فنصف دينار".(۱) (اگر خون تازہ ہو، تو چاہئے کہ ایک دینار صدقہ کرے، اور اگر زرد ہو، تو آدھا دینار)۔(۲)

لہٰذا صحیح یہی ہے کہ اس صورت (حرمت کا علم ہونے کے باوجود جماع کرنے والی صورت) میں توبہ استغفار ہی لازم ہے، کفارہ نہیں۔

نیز بعض حضرات فرماتے ہیں کہ تصدق دینار، یا نصف دینار کی روایات استحباب پر محمول ہیں، یعنی: اگر چاہے تو صدقہ کرلے، اور اگر نہ چاہے تو نہ کرے۔(۳)

مباشرتِ حائضہ کی دوسری صورت

مباشرتِ حائضہ کی دوسری صورت یہ ہے کہ ناف سے اوپر اور گھٹنے سے نیچے کے حصۂ جسم میں ذکر، بوس وکنار، معانقہ اور لمس وغیرہ کے طریقے سے مباشرت کرے، اس صورتِ مباشرت کا حکم یہ ہے کہ یہ صورت بالاجماع حلال ہے۔(۴)

مباشرتِ حائضہ کی تیسری صورت

مباشرتِ حائضہ کی تیسری صورت یہ ہے کہ زیر ناف تا گھٹنوں میں سوائے فرج اور دبر کے جماع کرے۔ اس صورت کا حکم یہ ہے کہ حضرات جمہور امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی رحمہم اللہ کے نزدیک یہ صورتِ جماع حرام ہے اور یہی سعید بن المسیب، شریح، طاؤس، عطاء، سلیمان بن یسار اور قتادہ رحمہم اللہ کا قول ہے، جبکہ امام ابو یوسف، امام محمد اور امام احمد رحمہم اللہ کے نزدیک فقط شعار دم، یعنی: فرج سے اجتناب ضروری ہے، بقیہ حصۂ جسم سے استمتاع حلال ہے، یہی عکرمہ، مجاہد، شعبی، سفیان ثوری، اوزاعی، اسحاق بن راہویہ، ابوثور

---

(۱) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الحيض، باب ماروي في كفارة من أتى امرأته حائضاً، رقم الحديث: ۱۵۲٤

(۲) عمدة القاري: ۳/۲٦٦

(۳) عمدة القاري: ۳/۲٦٦، المجموع شرح المهذب: ۲/۳٦٠

(٤) عمدة القاري: ۳/۲٦٦

اور ابن المنذر رحمہم اللہ وغیرہ کا قول ہے۔(۱)

مذکورہ بالا اختلاف میں فریقین کے دلائل کتاب الحیض میں ابتدائی مباحث میں بالتفصیل ذکر کردیے گئے ہیں۔

(قولها: فأتزر)

أتـزر: یہ لفظ ہمزہ مفتوحہ اور تاء مشددہ کے ساتھ ہے، جس کی اصل "أأتـزر" ہے، پہلا ہمزہ متحرک مفتوح، دوسرا ساکن اور پھر تاء، اور دوسرے ہمزہ کو تاء میں مدغم کیا گیا ہے۔ یہ "أفتـعـل" فعل مضارع، صیغہ واحد متکلم کے وزن پر ہے۔(۲)

لیکن علامہ ابن اثیر، علامہ زمخشری اور صاحب مفصل رحمہم اللہ نے "أتـزر" بالادغام پڑھنے کو غلط قرار دیا ہے، کیونکہ ان حضرات کا فرمانا ہے کہ ہمزہ کا تاء میں ادغام جائز نہیں۔

علامہ کرمانی اور علامہ عینی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فصحاء عرب میں سے ہیں، لہٰذا ان کا اس لفظ کو ادغام کے ساتھ بیان فرمانا ہی اس کے جواز کے لیے دلیل اور حجت ہے، اس لیے اسے غلط قرار دینا خود غلط ہے۔

نیز ممکن ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرنے والوں نے اسے (اس لفظ کو) یوں ادغام کے ساتھ روایت کیا ہو، جبکہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ادغام کے ساتھ تلفظ نہ فرمایا ہو۔ اس صورت میں غلطی رُوات کی جانب سے ہوگی، نا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی جانب سے۔(۳)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت حدیث کے ٹکڑے "فیبـاشـرنـي" سے بالکل واضح ہے، بایں معنیٰ کہ دونوں میں مباشرتِ حائض کا تذکرہ ہے۔(۴)

---

(۱) عمدة القاري: ٣/٢٦٦

(۲) فتح الباري: ١/٥٣٢، عمدة القاري: ٣/٢٦٥

(۳) عمدة القاري: ٣/٢٦٥، ٢٦٦، شرح الكرماني: ٣/١٦٥

(٤) عمدة القاري: ٢/٣٩٣

(۲۹۶) : حدثنا إسماعيل بن خليل قال : أخبرنا علي بن مسهر قال : أخبرنا أبو إسحاق ، هو الشيباني ، عن عبد الرحمن بن الأسود ، عن أبيه ، عن عائشة (☆) قالت : كانت إحدانا إذا كانت حائضا ، فأراد رسول الله ﷺ أن يباشرها ، أمرها أن تتزر في فور حيضتها ، ثم يباشرها . قالت : وأيكم يملك إربه ، كما كان النبي ﷺ يملك إربه .

''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ ہم ازواج میں سے جب کوئی حائضہ ہوتی اور اس حالت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے ساتھ استراحت کا ارادہ کرتے، تو ازار باندھنے کا حکم دیتے باوجود حیض کی زیادتی کے، پھر استراحت کرتے (یعنی: مل کر سوتے)۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: تم میں ایسا کون ہے جو اپنی خواہش پر ایسا اختیار رکھتا ہو، جیسے حضور علیہ السلام رکھتے تھے؟ علی بن مسہر کے ساتھ خالد اور جریر نے بھی اس حدیث کو شیبانی سے روایت کیا ہے۔''

تراجم رجال

إسماعيل بن الخليل

یہ اسماعیل بن الخلیل الخزاز الکوفی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ''ابو عبداللہ'' ہے۔ (۱)

انہوں نے علی بن مسہر، عبدالرحیم بن سلیمان، حفص بن غیاث، یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدہ اور سلمہ بن رجاء رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے امام بخاری، امام مسلم، امام ابوداؤد، عبداللہ بن عبدالرحمٰن الدارمی، محمد بن اسحاق الصغانی، یعقوب بن شیبہ اور بشر بن موسیٰ اسدی رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔ (۲)

امام ابوحاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''كان من الثقات''. (۳)

(☆) قوله: "عائشة": الحديث، مرّ تخريجه في نفس هذا الباب، تحت رقم الحديث: ۳۰۰

(۱) الجرح والتعديل: ۲/۱۰۹، تهذيب الكمال: ۳/۸۳، تهذيب التهذيب: ۱/۲۹٤، عمدة القاري: ۳/۲٦۷

(۲) تلامذہ ومشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھیے: تهذيب الكمال: ۳/۸۳

(۳) الجرح والتعديل: ۲/۱۰۹

محمد بن عبداللہ حضرمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان ثقة".(۱)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(۲)

امام عجلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان ثقة صاحب سنة".(۳)

ابن نمیر رحمہ اللہ نے ان سے کتابتِ حدیث کی۔(۴)

ابونعیم استر آبادی رحمہ اللہ نے ان کی تاریخ وفات ۲۲۴ھ ذکر کی ہے۔(۵)

لیکن دیگر ائمہ رجال رحمہم اللہ نے تاریخ وفات ۲۲۵ھ ذکر کی ہے (٦) اور یہی صحیح ہے، چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "جاء نا نعيه سنة خمس وعشرين ومائتين".(۷)

علي بن مسهر

یہ حافظ ابوالحسن علی بن مسہر القرشی الکوفی رحمہ اللہ ہیں جو کہ مقام ''موصل'' کے قاضی بھی رہ چکے تھے۔(۸)

انہوں نے یحییٰ بن سعید انصاری، ہشام بن عروہ، عبیداللہ بن عمر، موسیٰ الجہنی، اسماعیل بن ابی خالد، اعمش، عبدالملک بن ابی سلیمان، مطرف بن طریف، ابواسحاق الشیبانی، ابو مالک الاشجعی، ابوحیان التیمی، اجلح بن عبداللہ الکندی، داؤد بن ابی ہند، ابو بردہ بن ابی موسیٰ، مختار بن فلفل، عاصم الاحول، زکریا بن ابی زائدہ، سعید بن ابی عروبہ، عبداللہ بن عطاء، عثمان بن حکیم الانصاری اور محمد بن قیس الاسدی رحمہم اللہ وغیرہ سے روایتِ حدیث کی۔

---

(۱) تهذيب الكمال: ۳/ ۸۵

(۲) كتاب الثقات لابن حبان: ۸/ ۹۹

(۳) تهذيب التهذيب: ۱/ ۲۹٤

(٤) تهذيب الكمال: ۳/ ۸۵، تقريب التهذيب: ۱۰۷، الكاشف: ۱/ ۲٤۵

(۵) تهذيب التهذيب: ۱/ ۲۹٤

(٦) تهذيب الكمال: ۳/ ۸۵، تهذيب التهذيب: ۱/ ۲۹٤، تقريب التهذيب: ۱۰۷، الكاشف: ۱/ ۲٤۵

(۷) عمدة القاري: ۳/ ۲٦۷

(۸) تهذيب الكمال: ۲۱/ ۱۳۵، تهذيب التهذيب: ۷/ ۳۸۳، سير أعلام النبلاء: ۸/ ٤۸٤، الجرح والتعديل: ٦/ ۲٦۳

اوران سے ابوبکر بن ابی شیبہ، عثمان بن ابی شیبہ، خالد بن مخلد، اسماعیل بن الخلیل، بشر بن آدم، زکریا بن عدی، عبداللہ بن عامر بن زرارہ بن ابی المغراء، محرز بن عون، سہل بن عثمان، سوید بن سعید، علی بن حجر اور ہناد بن السری رحمہم اللہ وغیرہ نے روایتِ حدیث کی۔(۱)

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: صالح الحدیث، أثبت من أبي معاویة الضریر في الحدیث.(۲)

یحییٰ بن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "کان علي أثبت من ابن نمیر".(۳)

امام عجلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "کان ممن جمع الحدیث والفقه، ثقة".

امام ابوزرعہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "صدوق، ثقة".(٤)

امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة".(٥)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "کتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(٦)

ابن سعد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "کان ثقة کثیر الحدیث".(۷)

ابن معین رحمہ اللہ سے پوچھا گیا: "هو (علي بن مسهر) أحب إلیك أو أبو خالد الأحمر؟" تو انہوں نے فرمایا: "ابن مسهر" پھر پوچھا گیا کہ: "ابن مسهر أو إسحاق بن الأزرق؟" تو پھر بھی ابن مسہر ہی کا نام لیا، پھر پوچھا گیا کہ: "ابن مسهر أو یحیی بن أبي زائدة؟" تو جواب میں ارشاد فرمایا: "کلاهما ثقة".(۸)

---

(۱) تلامذہ ومشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تهذیب الکمال: ۲۱/۱۳۵، سیر أعلام النبلاء: ۸/٤٨٥

(۲) تهذیب الکمال: ۲۱/۱۳۷، تهذیب التهذیب: ۷/۳۸۳، سیر أعلام النبلاء: ۸/٤٨٥، الجرح والتعدیل: ٦/٢٦٤

(۳) تهذیب الکمال: ۲۱/۱۳۸، تهذیب التهذیب: ۷/۳۸٤، سیر أعلام النبلاء: ۸/٤٨٦

(٤) حواله بالا

(٥) تهذیب الکمال: ۲۱/۱۳۸، تهذیب التهذیب: ۷/۳۸٤، إکمال تهذیب الکمال: ۹/۳۷۷

(٦) ٤/١٣١، رقم الترجمة: ٣٢٧٣

(۷) تهذیب التهذیب: ۷/۳۸٤، إکمال تهذیب الکمال: ۹/۳۷۷

(۸) تهذیب الکمال: ۲۱/۱۳۷، تهذیب التهذیب: ۷/۳۸۳، سیر أعلام النبلاء: ۸/٤٨٥

آپ رحمہ اللہ کا انتقال ۱۸۹ھ میں ہوا۔(۱)

أبو إسحاق الشيباني

یہ مشہور تابعی سلیمان بن ابی سلیمان فیروز رحمہ اللہ ہیں (۲)۔ یہ اپنی کنیت ابواسحاق الشیبانی الکوفی سے مشہور ہیں۔(۳)

انہوں نے ابراہیم نخعی، اشعث بن ابی الشعثاء، اسعد بن یزید، ابوالزناد، ابو بردہ بن ابی موسی الاشعری، سعید بن ابی بردہ، عبداللہ بن شداد بن الہاد، عبدالرحمٰن بن الاسود بن یزید النخعی، عدی بن ثابت، عکرمہ مولی ابن عباس، محارب بن دثار اور یزید بن الاصم رحمہم اللہ وغیرہ سے روایتِ حدیث کی۔

اوران سے ان کے بیٹے اسحاق، ابو اسحاق السبیعی، عاصم الاحول، ابراہیم بن طہمان، ابو اسحاق الفزاری، سفیان ثوری، شعبہ، حفص بن غیاث، ابن عیینہ، عباد بن العوام، علی بن مسہر، عوام بن خوشب، محمد بن فضیل اور جعفر بن عون رحمہم اللہ وغیرہ نے روایتِ حدیث کی۔(۴)

یحیٰی بن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة حجة".(٥)

ابوحاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة، صدوق، صالح الحديث".(٦)

امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة".(٧)

---

(١) كتاب الثقات لابن حبان: ١٣١/٤، تهذيب الكمال: ١٣٨/٢١، تهذيب التهذيب: ٣٨٤/٧، سير أعلام النبلاء: ٤٨٦/٨

(٢) عمدة القاري: ٢٦٧/٣، كتاب الثقات لابن حبان: ١٨٤/٢، رقم الترجمة: ١٤٢٠

(٣) تهذيب الكمال: ٤٤٤/١١، تهذيب التهذيب: ١٩٧/٤، الجرح والتعديل: ١٣٠/٤، سير أعلام النبلاء: ١٩٣/٦

(۴) تلامذہ ومشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تهذيب الكمال: ٤٤٤/١١، سير أعلام النبلاء: ١٩٣/٦

(٥) تهذيب الكمال: ٤٤٦/١١، تهذيب التهذيب: ١٩٧/٤، الجرح والتعديل: ١٣٠/٤، سير أعلام النبلاء: ١٩٤/٦

(٦) الجرح والتعديل: ١٣٠/٤

(٧) تهذيب الكمال: ٤٤٦/١١، تهذيب التهذيب: ١٩٧/٤

امام عجلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان ثقة، من كبار أصحاب الشعبي".(۱)

علامہ جوزجانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو ابواسحاق شیبانی رحمہ اللہ کی احادیث پسند آتی تھیں، یہاں تک کہ وہ ابواسحاق شیبانی رحمہ اللہ کی ثقاہت سے متعلق فرمایا کرتے تھے: "هو أهل أن لاندع له شيئا". کہ وہ اس بات کے مستحق ہیں کہ ان کی روایات میں سے کچھ نہ چھوڑا جائے، یعنی: سب کچھ قبول کیا جائے۔(۲)

ابوبکر بن عیاش فرماتے ہیں: "كان الشيباني فقيه الحديث".(۳)

ابن عبدالبر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "هو ثقة حجة عند جميعهم".(٤)

ابن حبان نے انہیں "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(۵)

ان کی تاریخ وفات کے حوالے سے مختلف اقوال ہیں: ۱- چنانچہ یحییٰ بن بکیر فرماتے ہیں کہ ۱۲۹ھ میں انتقال ہوا۔ ۲- اور عمرو بن علی اور ابوعیسیٰ الترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ۱۳۸ھ میں انتقال ہوا۔ ۳- ایسے ہی ابو معاویہ اور محمد بن عبداللہ بن نمیر رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ۱۳۹ھ میں انتقال ہوا۔ ۴- اور امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ۱۴۱ھ یا ۱۴۲ھ میں انتقال ہوا۔(٦)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے ان اقوال اربعہ میں سے قول اول کو فحش غلطی اور قول رابع کو بعید قرار دیا ہے، البتہ قول ثالث، یعنی: ابومعاویہ اور محمد بن عبداللہ بن نمیر کے بیان کردہ قول کو "قول متجه" کہا ہے، یعنی: یہ قول قبول کیا جاسکتا ہے۔(۷)

ابن حبان رحمہ اللہ اور علامہ عینی رحمہ اللہ نے قول رابع، یعنی: امام بخاری رحمہ اللہ کے قول کو اختیار کیا

---

(۱) تهذيب الكمال: ۱۱/٤٤٦، تهذيب التهذيب: ٤/١٩٧، سير أعلام النبلاء: ٦/١٩٤

(۲) حواله بالا

(۳) تهذيب التهذيب: ٤/١٩٨

(٤) حواله بالا

(٥) كتاب الثقات لابن حبان: ٢/١٨٤، رقم الترجمة: ١٤٢٠

(٦) تهذيب الكمال: ١١/٤٤٧، تهذيب التهذيب: ٤/١٩٨، سير أعلام النبلاء: ٦/١٩٤

(٧) سير أعلام النبلاء: ٦/١٩٤

ہے، واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب۔(۱)

عبدالرحمن بن الأسود

یہ عبدالرحمٰن بن الاسود بن یزید النخعی رحمہ اللہ ہیں، جو کہ کبار تابعین میں سے ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الوضوء، باب لا يستنجى بروث" کے تحت گزر چکے ہیں۔

أسود بن يزيد

یہ اسود بن یزید بن قیس النخعی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب العلم، باب من ترك بعض الاختيار الخ" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

عائشة

یہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۳)

شرح حدیث

(قولها: فور حيضتها)

علامہ خطابی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:فور الحيض: أوله ومعظمه، یعنی: اس سے مراد حیض کی ابتداء اور زیادتی کا زمانہ ہے(۴)۔علامہ جوہری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:فورة الحر: شدته، یعنی:"فور" شدت کے معنی میں ہے، تو اس اعتبار سے "فور حيضتها" کے معنی شدت حیض کے زمانہ کے ہوں گے۔(۵)

اس قید سے ابتداء حیض اور بعد کے زمانے کا فرق نکلتا ہے، جس کی تائید "ابن ماجہ عن ام سلمہ رضی اللہ

(۱) كتاب الثقات لابن حبان: ۲/۱۸٤، رقم الترجمة: ۱٤۲۰، عمدة القاري: ۳/۲٦۷

(۲) كشف الباري: ٤/٥٥۳

(۳) كشف الباري: ۱/۲۹۱

(٤) فتح الباري: ۱/٥۳۲

(٥) معجم الصحاح للجوهري: ٥۲۷

عنہا'' کی روایت ''كان يتقي سورة الدم ثلاثا ثم يباشرها بعد ذلك'' سے بھی ہوتی ہے اور یہ روایت ان روایات کے منافی نہیں ہے جن میں مطلقاً مباشرت کا ذکر ہے، کیونکہ حالات کے اختلاف کے ساتھ عمل کا اختلاف رہا ہے۔(۱)

نیز ابوداؤد کی روایت میں بجائے ''فور'' کے ''فوح'' (حاء کے ساتھ) مروی ہے، مگر معنی دونوں کے ایک ہی ہیں۔(۲)

(وأيكم يملك إربه)

لفظ ''أرب'' کی تحقیق

یہ لفظ دو طرح سے ضبط کیا گیا ہے۔ایک ''أرب'' یعنی: ہمزہ اور راء کے فتحہ کے ساتھ، اور دوسرے ''إرب'' یعنی: ہمزہ کے کسرہ اور راء کے سکون کے ساتھ۔اول حاجت اور وطر (جماع) کے معنی میں ہے اور ثانی عضو مخصوص کے معنی میں ہے۔

اور اس جملے کے بھی دو مطلب ہیں۔ایک یہ کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم باوجود اتنی قوت اور جوش کے اپنی حاجت اور خواہش پر قابو اور قدرت رکھتے تھے، چنانچہ یہ نہیں ہوسکتا تھا کہ کوئی خلافِ شرع امر واقع ہوجائے، جب کہ تم لوگ اتنی طاقت نہیں رکھتے، لہٰذا اپنے آپ کو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم پر قیاس مت کرو، بلکہ احتیاط کرو، کہیں ایسا نہ ہو کہ تم ''من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه'' کے مصداق بن بیٹھو اور کسی خلافِ شرع امر کا ارتکاب ہوجائے۔

اور دوسرا مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے عضو اور اپنی حاجت پر قابو یافتہ تھے اور اس کے باوجود بھی مباشرت فرماتے تھے، تو پھر تم تو اتنے قابو یافتہ نہیں ہو، لہٰذا تم کو تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔اس جملے کے معنی میں یہ دو وجہیں ہیں اور دونوں ہی متضاد ہیں۔

صاحب ''مجمع البحار'' فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا یہ بیان کرنا چاہتی ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مباشرت کے باوجود شرمگاہ میں واقع ہونے سے مامون رہتے تھے اور یہ مامون رہنا اس بات کی

---

(۱) فتح الباري: ۱/۵۳۳، عمدة القاري: ۳/۲۶۸

(۲) شرح الكرماني: ۳/۱۶۷، عمدة القاري: ۳/۲۶۸

علت ہے کہ کسی اور کے لیے یہ حکم ثابت نہ ہو، کیونکہ اوروں میں یہ علت موجود نہیں، جبکہ حضراتِ مجوزین اسی قولِ عائشہ رضی اللہ عنہا کو اوروں کے لیے اس عمل مباشرت کے جواز کی علت قرار دیتے ہیں اور وہ اس طرح کہ جب آپ علیہ السلام باوجود قدرت کے عمل مباشرت فرماتے تھے، تو پھر اوروں کے حق میں یہ عمل غیر مباح کیسے ہوسکتا ہے؟ جبکہ قدرت بھی نہیں۔(۱)

تَابَعَهُ خَالِدٌ وَجَرِيرٌ عَنِ الشَّيْبَانِيِّ .

امام بخاری رحمہ اللہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ خالد بن عبداللہ الواسطی اور جریر بن عبدالحمید نے اس حدیث کو ابواسحاق الشیبانی رحمہ اللہ سے روایت کرنے میں علی بن مسہر کی متابعت کی ہے۔(۲)

خالد بن عبداللہ الواسطی کی اس متابعت کو ابوالقاسم التنوخی نے "وهب بن بقية عن خالد" کے طریق سے موصولاً ذکر کیا ہے(۳) اور جریر بن عبدالحمید کی متابعت کو امام ابوداؤد، امام اسماعیلی اور امام حاکم رحمہم اللہ نے موصولاً ذکر کیا ہے(۴)۔امام ابوداؤد رحمہ اللہ کی تخریج کردہ موصول روایت درج ذیل ہے:

"حدثنا عثمان بن أبي شيبة حدثنا جرير عن الشيباني عن عبدالرحمن بن الأسود عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا في فوح حيضنا أن نتّزر ثم يباشرنا وأيكم يملك إربه، كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يملك إربه".(٥)

اور امام حاکم رحمہ اللہ کی تخریج کردہ وہ موصول روایت درج ذیل ہے:

---

(١) مجمع بحار الأنوار: ١/٤٣، الكنز المتواري: ٣/٢٥٧، ٢٥٨

(٢) عمدة القاري: ٣/٢٦٨، فتح الباري: ١/٥٣٣، تغليق التعليق: ٢/١٦٨

(٣) فتح الباري: ١/٥٣٣، عمدة القاري: ٣/٢٦٨، تغليق التعليق: ٢/١٦٩

(٤) عمدة القاري: ٣/٢٦٨، فتح الباري: ١/٥٣٣، تغليق التعليق: ٢/١٦٩، سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في الرجل يصيب منها مادون الجماع، رقم الحديث: ٢٧٣، المستدرك على الصحيحين للإمام الحاكم، كتاب الطهارة: ١/٢٧٩، رقم الحديث: ٦١٤

(٥) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في الرجل يصيب منها مادون الجماع، رقم الحديث: ٢٧٣

"حدثني علي بن عيسى حدثنا مسدد بن قطن عن عثمان بن أبي شيبة حدثنا جرير عن الشيباني عن عبد الرحمن بن الأسود عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله يأمرنا في فور حيضتنا أن نتزر، ثم يباشرنا، وأيكم يملك أربه، كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يملك أربه".(۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے خالد بن عبداللہ الواسطی کی روایت کو اُس کی سند کے ساتھ "تغلیق التعلیق" میں بھی ذکر کیا ہے۔(۲)

نیز اس روایت کو منصور بن ابی الاسود نے بھی ابواسحاق الشیبانی رحمہ اللہ سے اسی سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔(۳)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی اور اسی طرح مندرجہ بالا متابعات کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت بالکل واضح ہے کہ ان سب میں مباشرتِ حائض کا تذکرہ ہے۔(۴)

۲۹۷ : حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ قَالَ : حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ قَالَ : حَدَّثَنَا الشَّيْبَانِيُّ قَالَ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ شَدَّادٍ قَالَ : سَمِعْتُ مَيْمُونَةَ(☆) : كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ ، إِذَا أَرَادَ أَنْ يُبَاشِرَ امْرَأَةً مِنْ نِسَائِهِ ، أَمَرَهَا فَاتَّزَرَتْ وَهِيَ حَائِضٌ . وَرَوَاهُ سُفْيَانُ عَنِ الشَّيْبَانِيِّ .

"حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازواج میں سے کسی سے مباشرت کرنا چاہتے اور وہ حائضہ ہوتیں، تو آپ کے حکم سے وہ پہلے ازار باندھ لیتیں۔ اس روایت کو سفیان نے بھی ابواسحاق الشیبانی سے روایت کیا ہے۔"

---

(۱) المستدرك للإمام الحاكم، كتاب الطهارة: ۱/۲۷۹، رقم الحديث: ٦١٤

(۲) ۲/۱٦۹

(۳) فتح الباري: ۱/۵۳۳

(٤) عمدة القاري: ۳/۲۹٦

(☆) قوله: ميمونة: الحديث، ورواه مسلم في الحيض، باب الاضطجاع مع الحائض في لحاف واحد، رقم الحديث: ٦٨٢، وأبوداود في الطهارة، باب في الرجل يصيب منها مادون الجماع، رقم الحديث: ٢٦٧، والنسائي في =

تراجم رجال

أبو نعمان

یہ ابونعمان محمد بن الفضل السدوسی، الملقب بہ "عارم" رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: الدين النصيحة" کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

عبدالواحد

یہ عبدالواحد بن زیاد البصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الإيمان، باب الجهاد من الإيمان" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

أبو إسحاق الشيباني

یہ ابواسحاق سلیمان بن ابی سلیمان فیروز الکوفی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات گذشتہ حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔

عبدالله بن شداد

یہ عبداللہ بن شداد بن الہاد اللیثی الفقیہ المدنی ثم الکوفی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت "ابوالولید" ہے (۳) اور ان کی والدہ حضرت سلمٰی بنت عمیس الخثعمیہ رضی اللہ عنہا ہیں، جو کہ حضرت اسماء بنت عمیس رضی اللہ عنہا کی حقیقی بہن اور حضرت ام المؤمنین میمونہ بنت الحارث اور ام الفضل بنت الحارث اور لبابہ الصغری رضی اللہ عنہن کی ماں شریک بہن ہیں اور ان سب کی والدہ ہند بنت عوف بن زہیر بن الحارث بن حماطہ ہیں۔(۴)

= الحيض، باب ذكر ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصنعه إذا حاضت إحدى نسائه، رقم الحديث: ٣٧٦

(١) كشف الباري: ٧٦٨/٢

(٢) كشف الباري: ٣٠١/٢

(٣) تهذيب الكمال: ٨١/١٥، ٨٢، سير أعلام النبلاء: ٤٨٨/٣، تهذيب التهذيب: ٢٥١/٥، خلاصة الخزرجي، ص: ٢٠١

(٤) تهذيب الكمال: ٨٢/١٥

حضرت سلمیٰ بنت عمیس رضی اللہ عنہا پہلے حضرت حمزہ بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ کے نکاح میں تھیں، پھر جب غزوۂ احد میں حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ شہید کردیئے گئے، تو آپ رضی اللہ عنہا سے حضرت شداد رضی اللہ عنہ نے نکاح کرلیا اور پھر انہی کی زوجیت میں عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہی میں حضرت عبداللہ بن شداد کی ولادت ہوئی۔(۱)

حضرت عبداللہ بن شداد رحمہ اللہ نے اپنے والد شداد، عمر، علی، معاذ بن جبل، طلحہ بن عبیداللہ، ابن مسعود، ابن عباس، عباس، ابن عمر، اسماء بنت عمیس، میمونہ بنت الحارث، عائشہ اور ام سلمہ رضی اللہ عنہن وعنہم اجمعین وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے ابواسحاق الشیبانی، سعد بن ابراہیم، معبد بن خالد، حکم بن عتیبہ، ربعی بن حراش، محمد بن کعب القرظی، منصور بن المعتمر، عبداللہ بن شبرمہ، معاویہ بن عمار الدہنی اور ابوجعفر الفراء رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔(۲)

یحیٰی بن سعید رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "عبداللّٰه بن شداد أحب إلي من أبي صالح مولى أم هانئ".(۳) یعنی: عبداللہ بن شداد میرے نزدیک ابوصالح مولیٰ ام ہانی کے مقابلے میں زیادہ پسندیدہ ہیں۔

امام ابوزرعہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "مدني ثقة".(٤)

امام عجلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "هو من كبار التابعين وثقاتهم".(٥)

امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة".(٦)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(۷)

---

(۱) تهذيب الكمال: ١٥/٨٢، سير أعلام النبلاء: ٣/٤٨٨

(۲) تلامذہ ومشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تهذيب الكمال: ١٥/٨٢

(۳) الجرح والتعديل: ٥/٩٥، رقم الترجمة: ٧٧٠٧

(٤) حواله بالا

(٥) تهذيب الكمال: ١٥/٨٤، تهذيب التهذيب: ٥/٢٥٢، معرفة الثقات للإمام العجلي: ٢/٣٦، مكتبة الدار

(٦) تهذيب الكمال: ١٥/٨٤، تهذيب التهذيب: ٥/٢٥٢

(۷) كتاب الثقات لابن حبان: ٢/٢٦٤، رقم الترجمة: ٢٠٤٣

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس پر اتفاق ہے کہ حضرت عبداللہ بن شداد رحمہ اللہ جنگ جماجم کے دوران گم ہو گئے تھے(۱) اور امام عجلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عبداللہ بن شداد اور عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ رحمہما اللہ کے گھوڑے جنگ کے دوران ''نہرِ دجیل'' میں داخل ہو گئے تھے، جس کے بعد ان کی کوئی خبر نہ ملی (۲)، اور ابن حبان رحمہ اللہ نے بھی اسی پر جزم کا اظہار فرمایا ہے کہ آپ ''نہرِ دجیل'' میں ڈوب گئے تھے۔(۳)

یہ حادثہ ۸۱ھ یا ۸۲ھ میں پیش آیا تھا۔(۴)

ابن سعد رحمہ اللہ نے فرمایا: "كان ثقة، قليل الحديث، شيعياً". یعنی: عبداللہ بن شداد رحمہ اللہ شیعانِ علی میں سے تھے(۵)، چنانچہ عطاء بن السائب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن شداد رحمہ اللہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ: "وددت أني قمت على المنبر من غدوة إلى الظهر، فأذكر فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ثم أنزل، فيضرب عنقي". (مجھے یہ بات پسند ہے کہ صبح سے ظہر تک منبر پر بیٹھ کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مناقب وفضائل بیان کرتا رہوں، پھر جب منبر سے اتروں، تو میری گردن اڑا دی جائے۔)(۶)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے اس حکایت کو نقل کرنے کے بعد فرمایا: "هذا غلو وإسراف" (کہ یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی محبت میں غلو اور زیادتی ہے۔)(۷)

نیز علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "حديث عبدالله مخرّج في الكتب الستة، ولا نزاع في ثقتة".(۸)

---

(۱) الإصابة في تمييز الصحابة: ۳/۶۰، رقم الترجمة: ۶۱۷۶، تهذيب الكمال: ۱۵/۸۵، تهذيب التهذيب: ۵/۲۵۲

(۲) الإصابة في تمييز الصحابة: ۳/۶۰، رقم الترجمة: ۶۱۷۶، تهذيب الكمال: ۱۵/۸۵، تهذيب التهذيب: ۵/۲۵۲، معرفة الثقات للإمام العجلي: ۲/۳۶، رقم الترجمة: ۹۰۳

(۳) كتاب الثقات لابن حبان: ۲/۲۶۴

(۴) الإصابة في تمييز الصحابة: ۳/۶۰، تهذيب الكمال: ۱۵/۸۵، سير أعلام النبلاء: ۳/۴۸۹

(۵) سير أعلام النبلاء: ۳/۴۸۸

(٦) سير أعلام النبلاء: ۳/۴۸۹

(۷) حواله بالا

(۸) حواله بالا

شرح حدیث

حدیث سے متعلقہ تمام مباحث پہلی حدیث کے تحت گزر چکی ہیں۔

(قوله: رواه سفيان عن الشيباني)

امام بخاری رحمہ اللہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ابواسحاق الشیبانی سے اس روایت کو سفیان نے بھی نقل کیا ہے۔(۱)

شراح نے لکھا ہے کہ سفیان سے مراد سفیان ثوری رحمہ اللہ ہیں۔(۲)

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سفیان سے مراد سفیان ثوری ہوں یا ابن عیینہ ہوں، چونکہ دونوں ہی امام بخاری رحمہ اللہ کی شرط کے موافق ہیں، اس لیے سفیان کو بصورت ابہام ذکر کرنے میں کوئی حرج نہیں۔(۳)

علامہ عینی رحمہ اللہ، صاحب تلویح کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد حضرت سفیان ثوری رحمہ اللہ کی اس متابعت سے متابعتِ معنوی کی طرف اشارہ کرنا ہے، کیونکہ سفیان ثوری رحمہ اللہ کی متابعت معنوی ہے، لفظی نہیں، اور اس متابعت کو امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے موصولاً روایت کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"حدثنا محمد بن الصباح بن سفيان، حدثنا سفيان عن أبي إسحاق الشيباني سمعه من عبد الله بن شداد يحدّثه عن ميمونة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلّى وعليه مِرطٌ وعلى بعض أزواجه منه وهي حائض وهو يصلي وهو عليه".(٤)

یعنی: حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک چادر اوڑھ کر نماز پڑھ رہے تھے، جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس چادر کا کچھ حصہ قریب میں

---

(١) عمدة القاري: ٢٦٩/٣، فتح الباري: ٥٣٣/١

(٢) حواله بالا

(٣) شرح الكرماني: ١٦٨/٣

(٤) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب الرخصة في ذلك، رقم الحديث: ٣٦٩

آپ کی ایک زوجہ پر بھی تھا، اور وہ اس وقت حالتِ حیض میں تھیں۔

نیز سفیان ثوری رحمہ اللہ کی طرح خالد بن عبداللہ الواسطی اور جریر بن عبدالحمید نے بھی اس حدیث کو ابو اسحاق الشیبانی رحمہ اللہ سے روایت کرنے میں عبدالواحد کی متابعت کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو اسحاق الشیبانی رحمہ اللہ اس حدیث کو مسندِ عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی روایت کرتے تھے (كما مر في الرواية السابقة) اور کبھی مسندِ میمونہ رضی اللہ عنہا سے بھی روایت کرتے تھے اور دونوں ہی سندوں کے ساتھ ابو اسحاق رحمہ اللہ سے خالد بن عبداللہ الواسطی اور جریر بن عبدالحمید نے سنا ہے، جبکہ دیگر رُوات نے دونوں سندوں میں سے کسی ایک کے ساتھ ابو اسحاق شیبانی سے نقل کیا ہے۔(۱)

ایسے ہی حفص بن غیاث، ابو معاویہ اور اسباط بن محمد نے بھی اس حدیث کو ابو اسحاق الشیبانی رحمہ اللہ سے مسندِ میمونہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ روایت کیا ہے۔(۲)

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے "رواہ" کے الفاظ کہے، "تابعہ" نہیں فرمایا، اس لیے کہ روایت، متابعت سے اعم ہے، تو ہوسکتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس روایت کو بطورِ متابعت کے ذکر نہ کیا ہو۔(۳)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی اور ذکر کردہ متابعت کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت واضح ہے کہ ان سب میں مباشرتِ حائض کا تذکرہ ہے۔(۴)

٦ – باب : تَرْكُ ٱلْحَائِضِ ٱلصَّوْمَ .

ماقبل سے ربط

باب سابق کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ دونوں ابواب حیض سے متعلق ایک ایک حکم پر مشتمل ہیں۔(۵)

(۱) فتح الباري: ۱/ ۵۳۳

(۲) فتح الباري: ۱/ ۵۳۳، عمدة القاري: ۳/ ۲٦۹

(۳) شرح الكرماني: ۳/ ۱٦۸

(٤) عمدة القاري: ۳/ ۲۹۸

(٥) عمدة القاري: ۳/ ۲٦۹

ترجمۃ الباب میں ترکِ صلاۃ کاذکر نہ کرنے کی وجہ

ابن رشید رحمہ اللہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہاں بھی امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی عادت کے موافق ترجمۃ الباب میں ''مشکل'' کوذکر کیا ہے اور واضح وظاہر شئے کوذکر نہیں کیا(۱)، یا بالفاظ دیگر یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ حائضہ کے لیے ترکِ صلوۃ کا حکم بھی ہے اور ترکِ صوم کا بھی، اور دونوں ہی کا حدیثِ باب میں ذکر بھی ہے، پھر اس کے باوجود امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب میں بطور خاص ترکِ صوم کا ذکر کیوں کیا(۲)، تو شراح نے وجہ یہ لکھی ہے کہ حائضہ کے لیے ترکِ صلوۃ کا حکم تو واضح ہے کہ طہارت نہ ہونے کی وجہ سے ہے، کیونکہ صحتِ صلوۃ کے لیے طہارت شرط ہے، جبکہ صحتِ صوم کے لیے طہارت شرط نہیں، مگر اس کے باوجود ترکِ صوم کا حکم ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ حائضہ کے لیے ترکِ صوم کا حکم امر تعبدی ہے، اسی لئے امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب میں بطور خاص ترکِ صوم کو ذکر کیا۔(۳)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ترکِ صلوۃ کا ذکر نہ کرنے کی یہ وجہ نہیں، کیونکہ ترکِ صلوۃ کا باب آگے آرہا ہے، بلکہ چونکہ ترکِ صوم میں قضاء ہوتی ہے اور ترکِ صلوۃ میں قضاء نہیں ہوتی، تو گویا دونوں کا ترک الگ الگ نوع کا ہوا، اس لیے امام بخاریؒ نے وجوب قضاء اور عدم وجوبِ قضاء کے اعتبار سے الگ الگ عنوان باندھا(۴) اور چونکہ صوم کے اندر قضاء بھی ہے، اس لیے اس کو مقدم کردیا۔(۵)

ترجمۃ الباب کا مقصد

امام بخاری رحمہ اللہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حائضہ کے لیے روزہ کی اجازت نہیں۔(٦)

---

(۱) فتح الباري: ۱/٥٣٤

(۲) عمدة القاري: ۳/۲٦۹

(۳) فتح الباري: ۱/٥٣٤، عمدة القاري: ۳/۲٦۹

(٤) الكنز المتواري: ۳/۲٥٨، تقرير بخاري: ۲/۹٨

(٥) تقرير بخاري: ۲/۹۹

(٦) فضل الباري: ۲/٤٧١

۲۹۸ : حدّثنا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ : أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ : أَخْبَرَنِي زَيْدٌ ، هُوَ ٱبْنُ أَسْلَمَ ، عَنْ عِيَاضِ بْنِ عَبْدِ ٱللهِ ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ ٱلْخُدْرِيِّ (☆) قَالَ : خَرَجَ رَسُولُ ٱللهِ ﷺ فِي أَضْحَى ، أَوْ فِطْرٍ ، إِلَى ٱلْمُصَلَّى ، فَمَرَّ عَلَى ٱلنِّسَاءِ ، فَقَالَ : (يَا مَعْشَرَ ٱلنِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنِّي أُرِيتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ ٱلنَّارِ) . فَقُلْنَ : وَبِمَ يَا رَسُولَ ٱللهِ ؟ قَالَ : (تُكْثِرْنَ ٱللَّعْنَ ، وَتَكْفُرْنَ ٱلْعَشِيرَ ، مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلُبِّ ٱلرَّجُلِ ٱلْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ) . قُلْنَ : وَمَا نُقْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ ٱللهِ ؟ قَالَ : (أَلَيْسَ شَهَادَةُ ٱلْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ ٱلرَّجُلِ) . قُلْنَ : بَلَى ، قَالَ : (فَذَٰلِكَ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا ، أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ) . قُلْنَ : بَلَى ، قَالَ : (فَذَٰلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا) . [۹۱۳ ، ۱۳۹۳ ، ۱۸۵۰ ، ۲۵۱۵]

’’ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید الاضحیٰ یا عید الفطر کے موقعہ پر عید گاہ تشریف لے گئے، وہاں آپ عورتوں کی طرف گئے اور فرمایا اے بیبیو! صدقہ کرو، کیونکہ میں نے جہنم میں زیادہ عورتوں ہی کو دیکھا ہے۔ انہوں نے عرض کیا، یارسول اللہ! ایسا کیوں ہے؟ آپ نے فرمایا کہ تم لعن طعن کثرت سے کرتی ہو اور شوہر کی ناشکری کرتی ہو، باوجود عقل اور دین میں ناقص ہونے کے۔ میں نے تم سے زیادہ کسی کو بھی ایک زیرک اور تجربہ کار مرد کو دیوانہ بنا دینے والا نہیں دیکھا۔ عورتوں نے عرض کیا: اور ہمارے دین اور ہماری عقل میں کیا نقصان ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا عورت کی شہادت مرد کی شہادت کے آدھے برابر نہیں ہے؟ انہوں کہا: جی ہے۔ آپ نے فرمایا: بس یہی اس کی عقل کا نقصان ہے۔ پھر آپ نے پوچھا کہ کیا ایسا نہیں ہے کہ جب عورت حائضہ ہو، تو نہ نماز پڑھ سکتی ہے اور نہ روزہ رکھ سکتی ہے؟ عورتوں نے کہا: ایسا ہی ہے۔ آپ

(☆) قوله: "أبي سعيد الخدري": الحديث، رواه الإمام البخاري رحمه الله في العيدين أيضاً، باب الخروج إلى المصلى بغير منبر، رقم الحديث: ٩٥٦، وفي الزكاة، باب الزكاة على الأقارب، رقم الحديث: ١٤٦٢، وفي الصوم، باب الحائض تترك الصلاة والصوم، رقم الحديث: ١٩٥١، وفي الشهادات، باب شهادة النساء، رقم الحديث: ٢٦٥٨، ومسلم في العيدين، باب صلاة العيدين، رقم الحديث: ٢٠٥٣، والنسائي في العيدين، باب استقبال الإمام الناس بوجهه في الخطبة، رقم الحديث: ١٥٧٧

نے فرمایا: یہی اس کے دین کا نقصان ہے۔"

تراجم رجال

سعيد بن أبي مريم

یہ سعید بن الحکم بن محمد بن سالم جُمحی مصری رحمہ اللہ ہیں۔ ان کے حالات "كتاب العلم، باب من سمع شيئاً فراجع حتى يعرفه" کی پہلی حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

محمد بن جعفر

یہ محمد بن جعفر بن ابی کثیر الانصاری الزرقی رحمہ اللہ ہیں۔ یہ اسماعیل بن جعفر، یحییٰ بن جعفر اور یعقوب بن جعفر کے بھائی ہیں۔(۲)

انہوں نے زید بن اسلم، حمید الطّویل، ابراہیم بن عقبہ، حرام بن عثمان الانصاری، حمید بن ابی زینب، یحییٰ بن سعید الانصاری، ہشام بن عروہ، ابراہیم بن طہمان، شریک بن ابی نمر اور علاء بن عبدالرحمٰن رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے عبداللہ بن نافع الصائغ، زیاد بن یونس، سعید بن ابی مریم، عبدالعزیز بن عبداللہ الاویسی، عبید بن میمون، خالد بن مخلد، اسحاق بن محمد الفزاری اور معتمر بن سلیمان التیمی رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔(۳)

امام یحییٰ بن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة".(٤)

علی بن المدینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "معروف".(٥)

---

(١) كشف الباري: ٤/١٠٦

(٢) تهذيب الكمال: ٢٤/٥٨٣، سير أعلام النبلاء: ٧/٣٢٢، تهذيب التهذيب: ٩/٩٤، الجرح والتعديل: ٧/٢٩٦

(۳) تلامذہ ومشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تهذيب الكمال: ٢٤/٥٨٣

(٤) تهذيب الكمال: ٢٤/٥٨٣، سير أعلام النبلاء: ٧/٣٢٢، تهذيب التهذيب: ٩/٩٤، الجرح والتعديل: ٧/٢٩٦

(٥) تهذيب الكمال: ٢٤/٥٨٥، تهذيب التهذيب: ٩/٩٥، الجرح والتعديل: ٧/٢٩٦

امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "صالح".(١)

نیز امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "مستقيم الحديث".(٢)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(۳)

امام عجلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "مدني ثقة".(٤)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال ۱۷۰ھ کے آس پاس ہوا ہے۔(۵)

زيد بن أسلم

یہ ابواسامہ یا ابوعبداللہ زید بن اسلم قرشی عدوی مدنی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الإيمان، باب كفران العشير الخ" کے تحت گزر چکے ہیں۔(٦)

عياض بن عبدالله

یہ عیاض بن عبداللہ بن سعد بن ابی سرح العامری القرشی المکی رحمہ اللہ ہیں۔(۷)

انہوں نے حضرت عمر، ابوہریرہ، ابوسعید اور حضرت جابر رضی اللہ عنہم سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے زید بن اسلم، محمد بن عجلان، سعید المقبری، بکیر بن الاشج، داؤد بن قیس الفراء، حارث بن عبدالرحمن بن ابی زباب، اسماعیل بن امیہ، سعید بن ابی ہلال اور عبداللہ بن عبداللہ بن عثمان بن حکیم ابن حزام الاسدی رحمہم اللہ وغیرہ نے روایتِ حدیث کی۔(۸)

(١) تهذيب الكمال: ٢٤/٥٨٥، تهذيب التهذيب: ٩/٩٥

(٢) تهذيب التهذيب: ٩/٩٥

(٣) كتاب الثقات لابن حبان: ٧/٤٠٢، دار الفكر

(٤) تهذيب التهذيب: ٩/٩٥

(٥) سير أعلام النبلاء: ٧/٣٢٢

(٦) كشف الباري: ٢/٢٠٣

(٧) تهذيب الكمال: ٢٢/٥٦٧، تهذيب التهذيب: ٨/٢٠٠، الجرح والتعديل: ٦/٥٣٨، رقم الترجمة: ١١٥٣٤

(۸) تلامذہ ومشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تهذيب الكمال: ٢٢/٥٦٧

امام یحییٰ بن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة".(۱)

امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة".(۲)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(۳)

ابن یونس رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عیاض بن عبداللہ کی جائے پیدائش مکہ ہے اور مکہ ہی میں ۱۱۰ھ میں انتقال ہوا۔(۴)

أبو سعيد الخدري

یہ صحابی رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) سعد بن مالک بن سنان ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الإيمان، باب: من الدين الفرار من الفتن" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۵)

شرح حدیث

(في أضحى أوفي فطر)

حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہ شک کسی راوی کی طرف سے ہے(۶)، جب کہ علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شکِ مذکور حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی طرف سے ہے(۷)۔اس کے جواب میں علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی تعیین نہیں، اس لیے یقینی طور پر نہیں کہا جاسکتا کہ شک کس کی طرف سے ہے۔(۸)

---

(۱) تهذيب الكمال: ۲۲/۵٦۸، تهذيب التهذيب: ۸/۲۰۱، الجرح والتعديل: ٦/۵۳۸

(۲) حواله بالا

(۳) كتاب الثقات لابن حبان: ۵/۲٦٤

(٤) تهذيب التهذيب: ۸/۲۰۱، تقريب التهذيب: ۵۳۸

(۵) كشف الباري: ۲/۸۲

(٦) عمدة القاري: ۳/۲۷۰، فتح الباري: ۱/۵۳٤

(۷) شرح الكرماني: ۳/۱٦۹

(۸) عمدة القاري: ۳/۲۷۰

لفظ "أضحى" ہمزہ کے فتحہ اور ضاد کے سکون کے ساتھ مستعمل ہوتا ہے(۱)۔علامہ جوہری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ "الأضحية" اس بکری کو کہتے ہیں جسے عید الاضحیٰ کے دن ذبح کیا جاتا ہے۔اور امام اصمعی رحمہ اللہ نے اس میں چار لغات ذکر کی ہیں:۱-إضحية: ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ۔۲- أضحية: ہمزہ کے ضمہ کے ساتھ۔۳-ضحية: ضاد کے فتحہ کے ساتھ۔۴-أضحاة.(۲)

إضحية اور أضحية کی جمع "أضاحي" آتی ہے۔ضحية کی جمع "ضحايا" اور أضحاة کی جمع "أضحى" آتی ہے اور "أضحى" مذکر و مؤنث دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔(۳)

پھر "يوم الأضحى" کو يوم الأضحى اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ قربانی کا عمل "ضحى" یعنی: چاشت (دن چڑھنے) کے وقت ہوتا ہے۔(۴)

(فمر على النساء)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے یہاں اس روایت کو اختصار کے ساتھ ذکر فرمایا ہے اور "كتاب الزكاة" میں مکمل ذکر فرمایا ہے، چنانچہ وہاں روایت کے الفاظ کچھ اس طرح ہیں: "إلى المصلى، فوعظ الناس وأمرهم بالصدقة، فقال: أيها الناس! تصدقوا، فمر على النساء" اور اس سے پہلے "كتاب العلم" میں بھی یہی حدیث حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے اس معنی میں گزر چکی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے عورتوں نے وعدہ لیا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بطور خاص عورتوں میں وعظ ونصیحت فرمائیں گے، سو اس وعدے کو عیدِ قربان کے موقعہ پر پورا فرمایا۔(۵)

(يامعشر النساء)

لیث رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ "معشر" ہر اس جماعت کو کہتے ہیں جن کے احوال و معاملات یکساں

---

(۱) إرشاد الساري: ۱/۵٤۲

(۲) معجم الصحاح: ٦۱۵

(۳) معجم الصحاح: ٦۱٦

(٤) عمدة القاري: ۳/۲۷۰

(۵) فتح الباري: ۱/۵۳٤

ہوں، خواہ مردوں اور عورتوں دونوں کی جماعت ہو یا صرف مردوں یا عورتوں کی جماعت ہو، اور ثعلب رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ "معشر" کا اطلاق صرف مردوں کی جماعت پر ہوتا ہے۔(۱)

مگر چونکہ حدیث مذکور میں لفظ "معشر" کا اطلاق عورتوں کے لیے ہوا ہے، اس لیے ثعلب رحمہ اللہ کی تحقیق نا قابل قبول ہے۔(۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شاید ثعلب رحمہ اللہ کی مراد یہ ہو کہ حالتِ اطلاق میں لفظ "معشر" کا اطلاق مردوں کے ساتھ خاص ہوتا ہے، جبکہ حالتِ تقیید میں اس لفظ کا اطلاق عورتوں پر بھی ہوسکتا ہے، جیسا کہ یہاں روایت میں "معشر النساء" بولا گیا(۳)۔ معشر کی جمع "معاشر" آتی ہے۔(۴)

(أريتكن)

أریت: ہمزہ کے ضمہ اور راء کے کسرہ کے ساتھ، فعل مجہول بمعنی "أخبرت" ہے اور یہاں متعدی بہ سہ مفعول ہے، مفعول اول "تاء" ہے، جو ضمیر مرفوع متصل برائے واحد متکلم ہے، مفعول ثانی "کنّ" ہے اور مفعول ثالث "أكثر أهل النار" ہے۔(۵)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ رؤیت شبِ معراج (ليلة الإسراء) میں ہوئی تھی اور "صلاة الكسوف" میں یہ مضمون حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس طرح مروی ہے: "أريت النار، فلم أر منظرا كاليوم قط أفظع ورأيت أكثر أهلها النساء" (یعنی: مجھے دوزخ دکھائی گئی، پس میں نے آج کے دن کی طرح خوفناک منظر پہلے کبھی نہیں دیکھا اور میں نے دیکھا کہ اس میں اکثریت عورتوں کی ہے)۔(۶)

حافظ ابن حجر اور علامہ قسطلانی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ "صلاة الكسوف" میں مذکور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ رؤیت نماز کسوف کی حالت میں ہوئی۔(۷)

---

(۱) فتح الباري: ۱/۵۳٤، عمدة القاري: ۳/۲۷۰، إرشاد الساري: ۱/۵٤۲

(۲) حواله بالا

(۳) فتح الباري: ۱/۵۳۵، إرشاد الساري: ۱/۵٤۲

(٤) عمدة القاري: ۳/۲۷۰

(۵) عمدة القاري: ۳/۲۷۱

(٦) عمدة القاري: ۳/۲۷۱، رواه الإمام البخاري في الكسوف، في باب صلاة الكسوف جماعة، رقم الحديث: ۱۰۵۲

(۷) فتح الباري: ۱/۵۳۵، إرشاد الساري: ۱/۵٤۲

ان دونوں اقوال میں تضاد نہیں، کیونکہ ممکن ہے کہ دونوں مواقع پر آپ نے ایسا دیکھا ہو۔(۱)

جہنم میں عورتوں کی کثرت سے متعلق ایک اشکال

یہاں اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جہنم میں عورتوں کی کثرت ہوگی، جبکہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:"إن أدنى أهل الجنة منزلة من له زوجتان من الدنيا". (یعنی: سب سے کم درجے کا جنتی وہ ہے جسے جنت میں انسانوں میں سے دو بیویاں ملیں گی) اس روایت کا مقتضیٰ تو یہ ہے کہ عورتیں دو تہائی ہوں گی، یعنی: جنت میں عورتوں کی تعداد بنسبت مردوں کے زیادہ ہوگی۔(۲)

اشکال کا جواب

علامہ عینی رحمہ اللہ نے اس اشکال کے جواب میں فرمایا کہ یہ کثرت وقوع شفاعت کے بعد ہوگی (۳)، مطلب یہ ہے کہ اگرچہ جہنم میں گناہ گار عورتوں کی تعداد مردوں کی نسبت زیادہ ہوگی، مگر کچھ سزا بھگتنے کے بعد جب شفاعت کی وجہ سے دوزخ سے اخراج اور دخولِ جنت کا سلسلہ ہوگا، تو پھر جنت میں عورتوں کی تعداد زیادہ ہو جائے گی، اسی لئے ایک جنتی کے نکاح میں دو دو آجائیں گی۔

بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ:"رأيت أكثر أهلها النساء" تخویف اور تغلیظ پر مبنی ہے، مگر یہ جواب درست نہیں، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا خبر دینا رؤیت کے بعد ہے، پھر بھلا اسے تخویف یا تغلیظ قرار دینا کیسے درست ہوسکتا ہے......؟!(۴)

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان:"رأيت أكثر أهلها النساء" میں اس بات کی دلیل ہے کہ آج بھی کچھ لوگ عذابِ جہنم میں مبتلا ہیں۔(أعاذنا الله منه).(۵)

---

(۱) أنوار الباري: ۱۰/ ۳۹٤

(۲) عمدة القاري: ۳/ ۲۷۱، ۷/ ۱۲۱، دار الكتب العلمية، أوجز المسالك: ٤/ ۸٤

(۳) حواله بالا

(٤) حواله بالا

(٥) أوجز المسالك: ٤/ ۸٤

(وبم یارسول اللّٰہ)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ واؤ استینافیہ ہے اور باء تعلیلیہ ہے اور میم دراصل ''ما'' استفہامیہ ہے، جسے تخفیفاً حذف کیا گیا ہے۔(۱)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ واؤ عاطفہ ہے اور معطوف علیہ مقدر ہے، تقدیری عبارت یوں ہے: ''ماذنبنا وبم'' اور باء سببیہ ہے اور میم اصل میں ''ما'' استفہامیہ ہے اور حالت جری میں ''ما'' استفہامیہ کے الف کو گرانا اور فتحہ کو باقی رکھنا واجب ہوتا ہے، تاکہ فتحہ، الف محذوفہ پر دلالت کرے، جیسے: إلام اور علام...... وغیرہ میں ایسا ہی ہوا ہے، اور الف کو حذف کرنے کی علت یہ ہے کہ تاکہ استفہام اور خبر کے درمیان فرق ہو سکے، یہی وجہ ہے کہ آیت کریمہ: ﴿فیم انت من ذکراها﴾ اور ﴿فناظرة بم یرجع المرسلون﴾ میں ''ما'' استفہامیہ کا الف محذوف ہے۔(۲)

نیز حضرت عکرمہ اور عیسیٰ کی قراءت میں ہے: ﴿عما یتساءلون﴾ یعنی: ''ما'' استفہامیہ کے الف کو حذف نہیں کیا گیا، تو علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ نادر ہے۔(۳)

(تکثرن اللعن)

لعنت کا حکم

لعنت کا معنی بددعا اور اللہ تعالیٰ کی رحمت سے دور کرنا ہے اور لعنت کی حرمت پر علماء کا اتفاق ہے، کیونکہ کسی بھی مسلمان یا کافر کو جس کے خاتمہ کا قطعی اور یقینی طور پر علم نہیں، اللہ تعالیٰ کی رحمت سے دور کرنا ناجائز ہے، البتہ اگر کسی کا کفر پر مرنا دلیل قطعی سے ثابت ہو، یا یہ ثابت ہو کہ کفر پر ہی مرے گا، تو ایسی صورت میں لعنت کرنا جائز ہے۔(۴)

اسی طرح بلاتعیین افراد کسی وصفِ خاص کے ساتھ لعنت کرنا بھی جائز ہے، جیسے: اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو

---

(۱) فتح الباري: ۱/۵۳۵

(۲) عمدة القاري: ۳/۲۷۱، إرشاد الساري: ۱/۵٤۲

(۳) حوالہ بالا

(٤) فتح الباري: ۱/۵۳٦، عمدة القاري: ۳/۲۷۳، شرح الکرماني: ۳/۱٦۹، إرشاد الساري: ۱/۵٤۳

ظالموں پر، فاسقوں پر، منافقوں پر اور کافروں پر، وغیرہ وغیرہ۔(۱)

(وتكفرن العشير)

کفر کا معنی چھپانا اور کسی نعمت کی ناشکری وناقدری کرنا ہے اور عورت کی ناشکری سے مراد یہاں یہ ہے کہ وہ شوہر کے احسانات کی ناشکری کرتی ہے اور جو کچھ بھی وہ مہیا کرتا ہے، اس کو کم گردانتی ہے۔(۲)

العشیر: فعیل کے وزن پر ہے اور اس کا اطلاق شوہر، ساتھی، صحبت کار اور دوست، سب پر ہوتا ہے(۳)، البتہ علامہ عینی، علامہ باجی، اور علامہ کرمانی رحمہم اللہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہاں "عشیر" سے مراد شوہر ہے اور شوہر کو "عشیر" اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ بیوی کے ہمراہ اور بیوی شوہر کے ہمراہ زندگی گزارتے ہیں(۴)۔ علامہ باجی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ وغیرہ نے دوسرا احتمال بھی ذکر کیا ہے اور وہ یہ کہ "عشیر" سے مراد عام ہو، خواہ شوہر ہو یا کوئی اور۔(۵)

علامہ طیبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب اسلوبِ حکیم پر مبنی ہے، وہ اس طرح کہ ان عورتوں کے سوال کا جواب "تكثرن اللعن وتكفرن العشير" پر مکمل ہو چکا تھا، مگر اس کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان عورتوں کی مذمت عقل اور دین کے اعتبار سے ناقص ہونے کے ساتھ اس طرح کی کہ ساتھ ساتھ ان عورتوں کا ایک اور وصفِ مذموم معلوم ہو گیا اور وہ وصفِ مذموم یہ ہے کہ یہ عورتیں باوجود ناقصات العقل والدِّین ہونے کے کامل العقل اور پختہ کار مردوں کو اپنا مطیع ومنقاد بنا دیتی ہیں، اور جواب میں اس طرح کا اسلوب اختیار کرنا "صنعتِ استتباع" کہلاتا ہے۔(۶)

لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "فيه نظر" کہہ کر اس توجیہ کو مرجوح قرار دیا ہے اور پھر اپنی رائے ذکر

---

(۱) فتح الباري: ۱/۵۳٦، عمدة القاري: ۳/۲۷۳، شرح الكرماني: ۳/۱٦۹، إرشاد الساري: ۱/۵٤۳

(۲) عمدة القاري: ۳/۲۷۰، شرح الكرماني: ۳/۱٦۹، إرشاد الساري: ۱/۵٤۳، فتح الباري: ۱/۵۳۵

(۳) عمدة القاري: ۳/۲۷۰، أوجز المسالك: ٤/۸٦

(٤) عمدة القاري: ۳/۲۷۰، شرح الكرماني: ۳/۱٦۹، المنتقىٰ شرح الموطا: ۱/۳۲۹

(۵) فتح الباري: ۱/۵۳۵، المنتقىٰ شرح الموطا: ۱/۳۲۹

(٦) شرح الطيبي، كتاب الإيمان: ۱/۱٤۵، رقم الحديث: ۱۹

کی کہ بظاہر یہ بات بھی عورتوں کے "أکثر أهل النار" ہونے کے اسباب میں سے بتائی گئی ہے، اس لیے کہ جب وہ ایک پختہ کار، سمجھدار مرد کی عقل وتدبیر کو بیکار کرکے رکھ دیتی ہیں، حتیٰ کہ وہ نامناسب اور ناجائز طریقے اختیار کرنے پر مجبور ہوجاتا ہے، تو وہ بھی اس کے ناجائز فعل کے گناہ میں شریک ہوگئیں، بلکہ وہ خود سببِ گناہ ہونے کی وجہ سے اس مرد سے بھی زیادہ گناہ کے بوجھ سے لدھ گئیں اور اس لیے دخول نار کی اور بھی زیادہ سزاوار ہوئیں۔(۱)

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ اس میں عورتوں کی مذمت سے زیادہ اظہار تعجب کا پہلو نمایاں ہے۔(۲)

اس موقعہ پر امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روایت مذکورہ میں عورتوں کی کثرت لعن اور شوہر کی نافرمانی کے سبب ان کے لیے دخول جہنم کی وعید کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ دونوں کبیرہ گناہ ہیں۔(۳)

(من ناقصات)

"من ناقصات" صفت ہے اور اس کا موصوف محذوف ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے: ما رأیت أحدا من ناقصات......الخ.(٤)

(أذهب)

أي: أشد إذهاباً. یہ باب إفعال (الإذهاب) سے صیغۂ تفضیل ہے اور یہ امام سیبویہ رحمہ اللہ کے مذہب کے موافق ہے، کیونکہ وہی ثلاثی مزید فیہ سے اسم تفضیل کی بناء کو جائز قرار دیتے ہیں، جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہاں "أشد ذهابا" ہو۔(۵)

---

(١) فتح الباري: ١/ ٥٣٥

(٢) عمدة القاري: ٣/ ٢٧٢

(٣) فتح الباري: ١/ ٥٣٦، عمدة القاري: ٣/ ٢٧٣

(٤) عمدة القاري: ٣/ ٢٧١

(٥) فتح الباري: ١/ ٥٣٥، عمدة القاري: ٣/ ٢٧١، شرح الكرماني: ٣/ ١٦٩، إرشاد الساري: ١/ ٥٤٣

(للبّ الرجل الحازم من إحداكن)

اللب: "لبّ" کے معنی "مغز" کے ہیں، یعنی: خالص عقل جس میں کسی قسم کے عیب یا نقص کا کوئی وجود نہ ہو۔ یوں لبّ (مغز) عقل کے ساتھ خاص ہے، لہٰذا ہر لبّ (مغز) عقل ہے، لیکن ہر عقل لبّ (مغز) نہیں۔(۱)

الحازم: حازم، زیرک اور پختہ کار شخص کو کہتے ہیں (۲)، اور یہاں عورتوں کے ناقصات العقل والدّین ہونے کے ساتھ اس بات کا ذکر کرنا کہ وہ باوجود عقل اور دین میں کم ہونے کے ایک پختہ کار شخص تک کو اپنا تابعدار بنا دیتی ہیں، بطور مبالغہ ہے اور وہ یوں کہ جب ایک پختہ کار شخص کا یہ حال ہے، تو پھر نا پختہ کار شخص کے کیا کہنے......!(۳)

(وما نقصان ديننا وعقلنا)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چونکہ ان عورتوں کو اپنے ناقصات العقل والدّین ہونے کی وجہ سمجھ میں نہیں آئی تھی، اس لیے انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کیا کہ:وما نقصان ديننا وعقلنا يارسول لله؟(٤)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان عورتوں کا یہ سوال کرنا ہی ان کے ناقصات ہونے پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ مذکورہ بالا تینوں خامیوں (اکثار لعن، کفران عشیر، اذھاب لب رجل) کو ماننے کے باوجود انہیں اپنا ناقصات ہونا سمجھ میں نہ آسکا اور پوچھنے لگیں:وما نقصان ديننا وعقلنا؟(٥)

اس پر نقد کرتے ہوئے علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے استشکال قرار دینا درست نہیں، بلکہ درحقیقت علت نقصان کے خفاء کے سبب ان عورتوں نے استفسار کیا تھا اور یہ کیسے ممکن ہے کہ اسے استشکال قرار دیا جائے، جب کہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس خفاء کو زائل کرنے کے لیے یوں ارشاد فرماتے ہیں:أليس شهادة

(١) شرح الكرماني: ١٦٩/٣، إرشاد الساري: ٥٤٣/١، فتح الباري: ٥٣٥/١

(٢) حواله بالا

(٣) فتح الباري: ٥٣٥/١، إرشاد الساري: ٥٤٣/١

(٤) عمدة القاري: ٢٧١/٣

(٥) فتح الباري: ٥٣٥/١

المرأة الخ.(۱)

(ألیس شهادة المرأة)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب کمال شفقت اور نرمی ولطافت سے بھرپور ہے، جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں سے ان کی سمجھ کے موافق کلام فرمایا، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ لوگوں سے ان کی عقلوں کے بقدر کلام کیا کرو۔(۲)

شراح فرماتے ہیں کہ "ألیس شهادة المرأة بنصف شهادة الرجل" میں ارشاد باری تعالیٰ: ﴿فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل احداهما فتذكر احداهما الأخرى﴾ کی طرف اشارہ ہے، جس میں ہے کہ دوعورتوں کی شہادت ایک مرد کی شہادت کے برابر ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس کی وجہ بھی بتلادی کہ ایک بھول جائے، تو دوسری یاددلادے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان میں بھول کا مادّہ زیادہ ہوتا ہے، جوایک قسم کا نقصان عقل ہی ہے۔(۳)

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان نقص کے لیے بجائے "ألیس شهادة المرأتین مثل شهادة الرجل" کے "ألیس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل" کی تعبیر اس لیے استعمال کی، کیونکہ اس میں نقصان عقل پر صریح دلالت ہے، جب کہ دوسری تعبیر میں نقصان پر ضمناً دلالت ہے۔(۴)

ابن التین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے عقل کو دیت پر محمول کیا ہے، مگر یہ بات بعید ہے، اور سیاق کلام بھی اس کی نفی کرتا ہے۔(۵)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بظاہر اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا کی ساری عورتیں عقل ودین کے لحاظ سے ناقص ہوتی ہیں، حالانکہ دوسری احادیث سے عورتوں کے کمال کا بھی ثبوت ملتا ہے، چنانچہ

---

(۱) عمدة القاري: ۲۷۱/۳

(۲) فتح الباري: ۵۳۵/۱، عمدة القاري: ۲۷۱/۳، إرشاد الساري: ۵٤۳/۱

(۳) فتح الباري: ۵۳۵/۱، إرشاد الساري: ۵٤۳/۱

(٤) عمدة القاري: ۲۷۲/۳

(۵) فتح الباري: ۵۳۵/۱

حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلا مريم بنت عمران، وآسية بنت مزاحم" (یعنی: مردوں میں سے تو بہت سے لوگ باکمال ہوئے، مگر عورتوں میں سے صرف دو کامل ہوئیں، حضرت مریم بنت عمران اور حضرت آسیہ بنت مزاحم) اور ترمذی کی روایت میں چار کا ذکر ہے، جسے حضرت انس رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے، کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "حسبك من نساء العالمين: مريم بنت عمران، وخديجة بنت خويلد، وفاطمة بنت محمّد، واسية امرأة فرعون". (۱)

بعض حضرات نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ کچھ افراد کی وجہ سے مذکور کلیہ پر اثر نہیں پڑتا، کیونکہ وہ بہت کم اور نادر ہیں (۲)۔ دوسرا بہتر جواب یہ ہے کہ کسی بات کا حکم اگر کل نوع پر بھی کیا جائے، تو یہ ضروری نہیں کہ وہ حکم اس کے ہر ہر فرد پر لاگو ہو اور کچھ افراد بھی نہ بچ سکیں۔ (۳)

(فذلك)

کاف خطاب کے کسرہ کے ساتھ، اور یہ خطاب اس خاتون کو ہے جس کے ذمہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم کلام ہونا تھا۔ (۴)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ خطاب تو بہت سی عورتوں سے تھا، پھر "فذلك" کیوں فرمایا، یہاں "فذلكن" ہونا چاہیے؟ تو جواب یہ ہے کہ "ذلك" مذکر مخاطب میں یہ بات ہے کہ اس کے استعمال سے "ذلكم" سے استغناء حاصل ہو جاتا ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿ومن يفعل ذلك منكم﴾ اسی طرح مؤنث میں بھی ہے کہ مؤنث واحدہ کے استعمال سے جمع مؤنث مخاطب سے استغناء حاصل ہو جاتا ہے، جبکہ بعض نحویوں سے یہ بھی منقول ہے کہ کاف مکسورہ مفردہ، ہر مؤنث کے خطاب کے لیے کافی ہے۔

---

(۱) عمدة القاري: ۳/۲۷۲، إرشاد الساري: ۱/۵۴۳، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، رقم الحديث: ۳۴۳۳، وجامع الترمذي، كتاب المناقب، باب فضل خديجة، رقم الحديث: ۳۸۷۸

(۲) عمدة القاري: ۳/۲۷۲

(۳) عمدة القاري: ۳/۲۷۲، إرشاد الساري: ۱/۵۴۳

(۴) فتح الباري: ۱/۵۳۵، عمدة القاري: ۳/۲۷۲، إرشاد الساري: ۱/۵۴۳

دوسرا جواب یہ ہے کہ خطاب لاعلی التعیین ہے، کسی بھی عورت کے ساتھ خاص نہیں، تاکہ ان سب عورتوں کو "علی سبیل البدلیة" شامل ہو، بایں معنی کہ ان کا ناقصات العقل ہونا اس قدر واضح ہے کہ اس خطاب کو بعض کے ساتھ مختص اور بعض کے ساتھ غیر مختص قرار نہیں دیا جاسکتا۔(۱)

نیز کاف کے فتحہ کے ساتھ بھی جائز ہے اس بناء پر کہ خطاب عام ہو۔(۲)

نقصانِ دین وعقل بطور ملامت نہیں

شراح نے لکھا ہے کہ عورتوں کے حوالے سے نقصان دین وعقل کا ذکر ان پر بطور ملامت کے نہیں ہے، بلکہ اس کا ذکر تو تنبیہ کی غرض سے ہے، تاکہ ان کم عقل والیوں کے فتنے میں مبتلا ہونے سے انسان محفوظ ہوں، یہی وجہ ہے کہ روایت مذکورہ میں عذاب کا ترتب نقص دین وعقل پر نہیں کیا گیا، بلکہ کفران عشیر اور اکثار لعن جیسے گناہوں پر کیا گیا ہے۔(۳)

نیز علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دین کا نقصان گناہ کے کاموں ہی میں منحصر نہیں، بلکہ کبھی تو نقص دین اس طور پر ہوتا ہے کہ اس سے گناہ لازم آتا ہے، جیسے: بلا عذر ترک نماز، اور کبھی اس طور پر ہوتا ہے کہ اس سے گناہ لازم نہیں آتا، جیسے: کسی عذر سے ترک جمعہ، اور کبھی اس طور پر ہوتا ہے کہ انسان اس فعل کو بجالانے کا مکلف ہوتا ہے، جیسے: حائضہ کے لیے ترکِ نماز وروزہ کا حکم۔(۴)

کیا حائضہ ترکِ صلاۃ وصوم کے باوجود ثواب کی مستحق ہوگی؟

پھر یہاں ایک سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا ایسی صورت میں جبکہ حائضہ ترک نماز وروزہ کی پابند ہے، ثواب کی مستحق ہوگی، یا نہیں؟ اسے ان نمازوں اور روزوں کا ثواب ملتا رہے گا یا نہیں؟ جبکہ شریعت نے ان نمازوں کی قضاء بھی اس کے ذمے سے ساقط کردی ہے، جیسا کہ مریض کو حالتِ مرض میں ان نوافل کا ثواب ملتا رہتا ہے، جو وہ پابندی کے ساتھ حالتِ صحت میں ادا کیا کرتا تھا، اب جن کی ادائیگی سے لحوق مرض کے سبب عاجز ہے؟

---

(۱) إرشاد الساري: ۵۴۳/۱

(۲) فتح الباري: ۵۳۵/۱، عمدة القاري: ۲۷۲/۳، إرشاد الساري: ۵۴۳/۱، شرح الكرماني: ۱۷۰/۳

(۳) فتح الباري: ۵۳٦/۱، إرشاد الساري: ۵۴۳/۱

(٤) فتح الباري: ۵۳٦/۱، عمدة القاري: ۲۷۲/۳، إرشاد الساري: ۵٤٤/۱، شرح الكرماني: ۱۷۰/۳

تو علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ثواب نہیں ملے گا اور دونوں (حائضہ اور مریض) میں وجہ فرق یہ ہے کہ مریض کا نوافل پڑھنا بنیّت دوام تھا اور وہ ان کے پڑھنے کا اہل بھی ہے، جبکہ حائضہ میں ایسی بات نہیں، کیونکہ اس کی نیت ایام حیض سے متعلق ترکِ نماز اور روزہ ہی کی ہوتی ہے اور پھر حائضہ اہل بھی نہیں، کیونکہ اس پر نمازیں حرام ہیں (۱)، مگر علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لیکن یہ ہوسکتا ہے کہ ترکِ حرام کے سبب وہ ثواب کی مستحق ٹھہرے۔ (۲)

(لم تصل ولم تصم)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس جملہ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شریعت کی طرف سے حائضہ کے لیے صوم وصلاۃ کی ممانعت کا حکم اس مجلس سے پہلے واقع ہو چکا تھا۔ (۳)

باقی حائضہ کے لیے ترک صوم وصلاۃ کا حکم، اس کی علت اور عدم قضاء صلاۃ وقضاء صوم کی تعلیل میں فقہاء کا اختلاف، یہ سب ابحاث تفصیل کے ساتھ ابتدائی مباحث کے تحت گزر چکی ہیں۔

استنباط احکام

۱- اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کا قوم کے ساتھ نماز عید کے لیے کھلے میدان میں عید گاہ کی طرف نکلنا مستحب ہے۔ (۴)

۲- اس میں صدقہ وخیرات کرنے کی رغبت دلانے کا حکم ہے، خصوصاً عیدین کے موقع پر اس حکم کی اہمیت اس لیے ہے کہ اغنیاء وفقراء یکجا ہوتے ہیں، فقراء، یتامی اور مساکین مرد وعورتیں، امراء واغنیاء کے تموّل اور لباس فاخرہ وغیرہ کو دیکھ کر حسرت وافسوس کرتے ہیں، تو اگر اس موقع پر ان کی امداد کی جائے گی، تو ان کے پاس بھی اچھے لباس اور خورد ونوش کا سامان ہوگا اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص طور سے صرف عورتوں کو اس حکم میں خطاب اس لیے کیا کہ ان میں عام طور سے بخل کی صفت زیادہ ہوتی ہے اور صدقہ کے اجر وثواب کا علم

---

(۱) فتح الباري: ۱/۵۳٦، عمدة القاري: ۳/۲۷۲، إرشاد الساري: ۱/۵٤٤، شرح الكرماني: ۳/۱۷۰

(۲) عمدة القاري: ۳/۲۷۲

(۳) فتح الباري: ۱/۵۳۵

(٤) فتح الباري: ۱/۵۳۵، عمدة القاري: ۳/۲۷۲، شرح الكرماني: ۳/۱۷۰

واستحضار کم ہوتا ہے۔(۱)

۳-ایام عید میں عیدگاہ کی طرف عورتوں کے جانے کا بھی جواز معلوم ہوا(۲)، تاکہ وہ بھی نماز ودعا میں شریک ہوں، لیکن علماءِ امت نے فیصلہ کیا ہے کہ یہ جواز حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک تک تھا، اب جوان عورت کو گھر سے نہیں نکلنا چاہئے اور اسی لئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم وہ حالات ملاحظہ فرماتے (۳)، جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد عورتوں نے پیدا کئے، تو ان کو مساجد کی حاضری سے روک دیتے، جس طرح بنی اسرائیل کی عورتوں کو روک دیا گیا تھا۔(۴)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ قول آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد قریب ہی کے عرصہ کا ہے اور اب تو نعوذ باللہ حالت بہت ہی ابتر ہوگئی ہے، اس لیے عورتوں کے نکلنے کا جواز کسی طرح نہیں ہوسکتا، خصوصاً شہری عورتوں کے لیے جن کا حال سب کو معلوم ہے۔(۵)

۴-ابن ملقن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایک جماعت عورتوں کے لیے عیدگاہ جانے کو جائز سمجھتی ہے اور ان میں حضرت ابوبکر، حضرت علی، حضرت ابن عمر اور دیگر حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں، اور دوسرے حضرات نے اس کو منع فرمایا ہے، جن میں عروہ، قاسم، یحیٰی بن سعید انصاری، امام مالک اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے دونوں کی روایت ہے اور بعض حضرات نے جوان عورتوں کے لیے ممانعت کی، اور بچیوں اور بوڑھیوں کے لیے ممانعت نہیں کی، امام مالک اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا یہی مذہب ہے۔(۶)

امام طحاوی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ابتداء اسلام میں عورتوں کے لیے نکلنے کا حکم دشمنوں کی نظر میں تکثیر سوادِ

---

(۱) عمدة القاري: ۲۷۲/۳

(۲) فتح الباري: ۵۳۵/۱، عمدة القاري: ۲۷۲/۳

(۳) "قالت: لو أدرك النبي صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء لمنعهن المسجد، كما منعت نساء بني إسرائيل." رواه الإمام البخاري في الأذان، باب انتظار الناس قيام الإمام العالم، رقم الحديث: ۸۶۹

(۴) عمدة القاري: ۲۷۲/۳، التوضيح لابن الملقن: ۵۱/۵

(۵) عمدة القاري: ۲۷۲/۳

(۶) التوضيح: ۲۵/۵

مسلمین کی غرض سے تھا (۱)، میں کہتا ہوں کہ اسی کے ساتھ وہ زمانہ امن کا بھی تھا اور آج امن بہت کم ہے اور مسلمانوں کی تعداد بھی بہت ہوگئی ہے، اس لیے تکثیر سواد کی غرض فوت ہوگئی (۲) اور ہمارے اصحاب حنفیہ کا مذہب وہ ہے جسے صاحب ''بدائع'' علامہ کاسانی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ سب فقہاء نے اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ نماز عیدین وجمعہ ودیگر نمازوں کے لیے جوان عورتوں کو نکلنے کی رخصت واجازت نہیں ہوگی، لقوله تعالیٰ: ﴿وقرن فی بیوتکن﴾ (ترجمہ: اپنے گھروں میں بیٹھی رہو)۔ دوسرے یہ کہ ان کا گھروں سے نکلنا فتنوں اور خرابیوں کا سبب ہوگا، البتہ بوڑھی عورتیں عیدین کے لیے نکل سکتی ہیں، اگرچہ افضل ان کے لیے بھی بلاخلاف یہی ہے کہ کسی نماز کے لیے بھی نہ نکلیں، پھر اگر نکلیں بھی تو بروایت حسن عن الامام ابی حنیفہ رحمہ اللہ نماز عید پڑھیں گی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق نماز نہیں پڑھیں گے، بلکہ صرف تکثیر سواد مسلمین کریں گی اور دعا کی شرکت سے منتفع ہوں گی، چنانچہ ام عطیہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وسلم بالغ لڑکیوں اور کنواری پردہ نشین لڑکیوں اور حیض والیوں کو بھی عیدگاہ کی طرف نکلنے کی ہدایت فرماتے تھے، پھر حیض والیاں عیدگاہ سے علیحدہ، مگر متصل جگہ میں جمع ہوتی تھیں اور اس طرح بابرکت تقریب واجتماع عید میں شرکت کرتیں اور مسلمانوں کی دعاؤں میں ساتھ ہوتیں'' (۳)۔ اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا کہ ''خدا کی بندیوں کو مساجد میں حاضری سے مت روکو'' (۴)، اور ''سنن ابی داؤد'' (۵) کی روایت میں ہے کہ وہ سادہ

(۱) التوضيح: ۲۵/۵

(۲) عمدة القاري: ۲۷۲/۳

(۳) قالت أم عطية: أمرنا أن نخرج، فنخرج الحيض والعواتق وذوات الخدور. فأما الحيض فيشهدن جماعة المسلمين ودعوتهم ويعتزلن مصلاهم". رواه الستة، فالبخاري في العيدين، باب اعتزل الحيض المصلى تحت رقم الحديث: ۹۸۱، ومسلم في صلاة العيدين، باب ذكر إباحة خروج النساء في العيدين إلى المصلى، تحت رقم الحديث: ۲۰۵٦، والترمذي في أبواب العيدين، باب في خروج النساء في العيدين، تحت رقم الحديث: ۵۳۹، وأبوداود في الصلاة، باب خروج النساء في العيد تحت رقم الحديث: ۱۱۳٦، والنسائي في صلاة العيدين، باب اعتزال الحيّض مصلى الناس تحت رقم الحديث: ۱۵٦۰، وابن ماجة في أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب ماجاء في خروج النساء في العيدين تحت رقم الحديث: ۱۳۰۸

(٤) صحيح البخاري، رقم الحديث: ۹۰۰، صحيح مسلم، رقم: ۹۹۰، سنن أبي داود، رقم: ۵٦٦

(۵) سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب ماجاء في خروج النساء إلى المسجد، رقم الحديث: ۵٦۵

استعمالی کپڑوں میں نکلیں اور عطر وخوشبو میں بسی ہوئی نہ ہوں''۔(۱)

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جوان عورت کے لیے عید کے لیے نکلنا مکروہ ہے اور ایسے ہی وہ عورت بھی جس کی طرف مردوں کو رغبت ہو، کیونکہ ایسی عورتوں کے باہر نکلنے سے وہ خود بھی فتنوں میں مبتلا ہوسکتی ہیں اور ان کی وجہ سے مرد بھی مبتلا ہوسکتے ہیں۔(۲)

۵-اس روایت سے معلوم ہوا کہ عورتوں کی نصیحت ووعظ کے لیے امامِ وقت یا جب وہ موجود نہ ہو، تو اس کا نائب الگ وقت دے سکتا ہے۔(۳)

۶-نصیحت کے موقع پر سخت لہجہ بھی اختیار کرسکتے ہیں، تاکہ سامعین برے طور طریقوں اور ننگِ انسانیت اوصاف کو ترک کریں۔(۴)

۷-صدقہ کرنے سے عذاب الہیٰ دفع ہوتا ہے اور اس سے گناہوں کا کفارہ ہوتا ہے۔(۵)

۸-انکارِ نعمتِ خداوندی حرام ہے اور کفرانِ نعمت مذموم ہے۔(۶)

۹-مومن پر لعن طعن اور سب وشتم کرنا حرام ہے اور اگر ایسا بارِ بار کرے گا، تو سخت گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوگا۔(۷)

۱۰-کفر کا اطلاق حدیث الباب میں گناہوں پر اس لیے کیا گیا ہے (حالانکہ ان کا مرتکب اسلام سے خارج نہیں ہوتا)، تاکہ ایسے امور سے احتراز میں غفلت نہ ہو اور ایسا کرنے والے کو سخت برا سمجھا جائے، نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ کفر کا اطلاق غیر کفر پر ہوسکتا ہے۔(۸)

---

(۱) بدائع الصنائع: ۲/۲۳۷-۲۳۹، عمدة القاري: ۳/۲۷۲

(۲) عمدة القاري: ۳/۲۷۳

(۳) عمدة القاري: ۳/۲۷۳، فتح الباري: ۱/۵۳۵، شرح الكرماني: ۳/۱۷۰

(٤) فتح الباري: ۱/٥٣٦، عمدة القاري: ۳/۲۷۳

(٥) حواله بالا

(٦) حواله بالا

(۷) عمدة القاري: ۳/۲۷۳

(۸) حواله بالا

۱۱-اس روایت سے معلوم ہوا کہ شاگرد اپنے استاد سے کسی بات کو سوالات کے ذریعہ اچھی طرح سمجھ سکتا ہے۔(۱)

۱۲-معلوم ہوا کہ شہادت کا بڑا مدار عقل پر ہے، اسی لئے عورت کی شہادت مرد کی شہادت کے نصف قرار پائی۔(۲)

۱۳-فقراء ومساکین کے لیے سفارش کرنا مستحب ہے اور ان کے لیے دوسروں سے سوال بھی کر سکتا ہے، لہٰذا جن حضرات نے دوسروں کے لیے سوال کرنے کو مکروہ کہا ہے، وہ صحیح نہیں۔(۳)

۱۴-حدیث الباب سے امت کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلق عظیم اور غیر معمولی رحمت ورأفت کا ثبوت ملا کہ عذاب سے نجات دلانے اور رحمت سے قریب کرنے ہی کی فکر میں رہتے تھے۔علیہ الف الف تحیة وسلام۔(۴)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت حدیث کے ٹکڑے ''ولم تصم'' میں ہے، اور وہ یوں کہ دونوں میں حائضہ کے لیے عدم جواز صوم کا ذکر ہے۔(۵)

۷ – باب : تَقْضِي ٱلْحَائِضُ ٱلْمَنَاسِكَ كُلَّهَا إِلَّا ٱلطَّوافَ بِالْبَيْتِ.

ماقبل سے ربط

اس باب میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی عورت کو احرام باندھنے کے بعد حیض آجائے، تب بھی وہ سوائے طواف بیت اللہ کے جمیع مناسک حج ادا کرے گی (۶)۔اسی سے دونوں ابواب کے درمیان مناسبت

(۱) شرح الكرماني: ۳/ ۱۷۰، عمدة القاري: ۳/ ۲۷۳

(۲) عمدة القاري: ۳/ ۲۷۳، شرح الكرماني: ۳/ ۱۷۰

(۳) حواله بالا

(٤) فتح الباري: ۱/ ۵۳٦، عمدة القاري: ۳/ ۲۷۳

(۵) عمدة القاري: ۳/ ۲۷۰

(٦) عمدة القاري: ۳/ ۲۷۳

بھی معلوم ہوجاتی ہے کہ باب سابق میں حائضہ کے ترکِ صوم کا ذکر تھا اور اس باب میں ترکِ طواف کا ذکر ہے اور دونوں ہی (صوم اور طواف) فرائض میں سے ہیں۔(۱)

(المناسك)

احادیث میں یہ تین الفاظ "مَنَاسِك، نُسُك اور نَسِيكَة" بکثرت وارد ہوئے ہیں۔

مناسك، مَنْسَك کی جمع ہے اور یہ لفظ سین کے فتحہ اور کسرہ دونوں طرح استعمال ہوتا ہے اور اس کا اطلاق مصدر میمی، ظرف زمان اور ظرف مکان تینوں پر ہوتا ہے۔(۲) مصدر میمی ہونے کی صورت میں "منسك" کے معنی عبادت کرنے، اور ظرف زمان ہونے کی صورت میں عبادت کے اوقات اور ظرف مکان ہونے کی صورت میں عبادت کی جگہ کے ہوں گے، اسی لئے حج کے افعال کو "مناسک" کہتے ہیں کہ وہ سب افعال عبادت میں داخل ہیں۔ نیز لفظ "مَنْسِك" مذبح اور قربان گاہ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، چنانچہ نَسَكَ، يَنْسُكُ، نَسْكاً کے معنی "ذبح، يذبح" کے آتے ہیں۔(۳)

نسيكة: اس کے معنی ذبیحہ کے ہیں، اور جمع "نُسُك" آتی ہے۔(۴)

نُسُك اور نُسْك: ان کا اطلاق طاعت، عبادت اور ہر اس کام پر ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کے قرب کا ذریعہ بنے اور "ناسك" کے معنی عبادت گزار کے آتے ہیں، جسکی جمع "نُسَّاكٌ" ہے۔(۵)

ترجمۃ الباب کا مقصد

ترجمۃ الباب کے مقصد کے حوالے سے مختلف اقوال ہیں:

علامہ ابن بطال اور علامہ کرمانی رحمہما اللہ کی رائے

علامہ ابن بطال اور علامہ کرمانی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ یہ پورا باب ان حضرات کے مذہب پر مبنی ہے،

---

(۱) عمدة القاري: ۳/۲۷۳

(۲) النهاية لابن الأثير: ۲/۷۳٦، عمدة القاري: ۳/۲۷۳

(۳) حواله بالا

(٤) حواله بالا

(٥) حواله بالا

جو حائضہ اور جنبی کے لیے قراءت قرآن کو جائز کہتے ہیں، خواہ امام بخاری رحمہ اللہ کا بھی یہی مذہب ہو، یا انہوں نے کسی اور کے مذہب کی حکایت کی ہو۔(۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس باب میں ذکر کردہ احادیث اور آثار سے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ حیض اور جنابت جملہ عبادات کے منافی نہیں، بلکہ باوجود حیض و جنابت کی حالت میں ہونے کے ذکر واذکار وغیرہ پڑھنا جائز ہے اور چونکہ طواف کے علاوہ بقیہ تمام افعال ومناسکِ حج بھی من جملہ ان عبادات کے ہیں کہ حیض و جنابت ان کے منافی نہیں، تو طواف کے علاوہ بقیہ تمام مناسکِ حج بھی ان حالتوں میں جائز ہوں گے (۲)، لیکن پھر فرماتے ہیں کہ اسے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد قرار دینے میں نظر ہے، اس لیے کہ مناسکِ حج تو نص ہی سے اسی طرح ثابت ہیں، پھر بھلا اس پر مزید استدلال کی کیا ضرورت؟ بلکہ بہتر بات وہ ہے جسے ابن رشید، ابن بطال اور دیگر حضرات رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد حائضہ اور جنبی کے لیے جواز قراءت پر حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا مذکورہ فی الباب سے استدلال کرنا ہے، جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ وہ طواف کے علاوہ جمیع مناسکِ حج کی ادائیگی میں حصہ لیں، جبکہ اعمال حج ذکر واذکار، تلبیہ اور دعا وغیرہ پر مشتمل ہوتے ہیں اور حائضہ کو ان میں سے کسی سے منع نہیں کیا گیا، لہٰذا اب اگر قراءت سے ممانعت کا حکم اس وجہ سے کیا جائے کہ یہ ذکر ہے، تو اس ذکر میں اور دیگر اذکار میں کوئی فرق نہیں، جیسے دیگر اذکار جائز ہیں، ویسے ہی یہ ذکر، یعنی: تلاوت قرآن پاک بھی جائز ہوگا۔(۳)

اور اگر قراءت سے ممانعت یہ کہہ کر کی جائے کہ امر تعبدی ہے، تو اس کے اثبات کے لیے دلیل خاص کی ضرورت ہے، جبکہ امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک ممانعتِ قراءت سے متعلق روایات صحت کے درجے کو نہیں پہنچتیں، اسی لئے امام بخاری اور دیگر مجوزین حضرات، جیسے امام طبری، ابن منذر اور داؤد ظاہری وغیرہ حدیث: "كان يذكر الله على كل أحيانه" کے عموم سے استدلال کرتے ہیں کہ ذکر اعم ہے، خواہ قرآن کے

(۱) شرح ابن بطال: ۱/۴۲٦، شرح الكرماني: ۳/۱۷۳

(۲) فتح الباري: ۱/۵۳۷، التوضيح لابن الملقن: ۵/۵۷

(۳) فتح الباري: ۱/۵۳۷

ذریعہ ہو، یا دیگر اذکار سے۔(۱)

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ عینی رحمہ اللہ نے پہلے دونوں ابواب کے درمیان مناسبت بیان کی کہ باب سابق میں ترک صوم کا ذکر تھا اور اس باب میں ترک طواف کا ذکر ہے اور دونوں ہی فرض ہیں (۲)۔اس کے بعد ترجمۃ الباب کے ساتھ آثار مذکورہ فی الباب کی مناسبت ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ مناسبت یہ ہے کہ حیض جملہ عبادات کے منافی نہیں، بلکہ بعض عبادات اس حالت میں بھی جائز ہیں، جیسے: ذکرواذکار وغیرہ اور مناسکِ حج بھی سوائے طواف کے من جملہ انہی عبادات کے ہیں کہ حالت حیض ان کے منافی نہیں، لہٰذا یہ اعمال حج بھی جائز ہوئے (۳)، مگر آگے چل کر خود علامہ عینی رحمہ اللہ نے بھی وہی بات کہی، جو دیگر شراح نے ذکر کی کہ مقصد بخاری رحمہ اللہ حائضہ اور جنبی کے لیے جواز قراءت پر استدلال کرنا ہے۔(۴)

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ باب کے تحت ذکر کردہ روایت کی دلالت تو ترجمۃ الباب میں ذکر کردہ معنی پر ظاہر ہے کہ دونوں میں اس بات کا بیان ہے کہ حائضہ سوائے طواف کے جمیع مناسکِ حج ادا کرے گی۔امام بخاری رحمہ اللہ نے چند آثار ذکر کئے، تاکہ ان آثار سے بھی ترجمۃ الباب کو ثابت کریں، سو ان آثار کو ذکر کر کے امام بخاری رحمہ اللہ نے حائضہ کے لیے جواز قراءت اور جواز ذکرواذکار کو ثابت کیا، لہٰذا جب حائضہ کے لیے ذکرواذکار کا پڑھنا جائز ہے، تو مناسکِ حج بھی جائز ہوں گے، کیونکہ مناسکِ حج بھی ذکرواذکار پر مشتمل ہیں، البتہ حائضہ طواف نہیں کرسکتی، کیونکہ طواف مسجد میں ہوتا ہے اور حائضہ مسجد میں داخل نہیں ہوسکتی، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ طواف، نماز کی طرح ہے، لہٰذا نماز کی طرح حائضہ طواف بھی نہیں کرسکتی (۵)، چنانچہ

---

(۱) حواله بالا

(۲) عمدة القاري: ۲۷۳/۳

(۳) حواله بالا

(٤) عمدة القاري: ۲۷٤/۳، ۲۷۵

(٥) لامع الدراري: ۲٦۱/۳

روایت میں ہے کہ: "الطواف حول البیت مثل الصلوة". (یعنی: بیت اللہ کا طواف نماز کی مثل ہے)۔(۱)

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ سب کلام اس وقت ہے جب امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد ان آثار کو لانے سے اثبات ترجمہ ہی ہو۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ان آثار کو اس مناسبت سے ذکر کیا ہو کہ جیسے امام بخاری رحمہ اللہ نے اب تک حائضہ کے لیے چند احکام ذکر کئے کہ وہ نماز نہیں پڑھ سکتی، روزہ نہیں رکھ سکتی وغیرہ وغیرہ، ویسے ہی ان آثار کو ذکر کر کے مزید احکام بیان کرنا چاہتے ہوں کہ حائضہ تلاوت کر سکتی ہے (عندہ)، طواف نہیں کر سکتی، وغیرہ۔(۲)

حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان سب اقوال کا حاصل چار اقوال میں نکلتا ہے۔

پہلا قول یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد حائضہ کے لیے سوائے طواف کے جمیع مناسکِ حج کے جواز کو بتانا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ مقصد بخاری حائضہ کے لیے جواز قراءت پر استدلال کرنا ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ حائضہ کے لیے بعض طاعات کے جواز کو بتانا ہے، سوائے ان طاعات کے جن سے ممانعت کی تصریح قرآن وحدیث وغیرہ سے ثابت ہے، جیسے: نماز، روزہ اور طواف وغیرہ۔ چوتھا قول یہ ہے کہ مقصود، بطور خاص ممانعتِ طواف کو بیان کرنا ہے، جیسا کہ باب سابق میں بطور خاص ممانعتِ صوم کا ذکر تھا۔(۳)

نیز واضح رہے کہ ذکر کردہ احکام میں حائضہ اور جنبی کا حکم برابر ہے، کیونکہ حیض کا حدث جنابت کے حدث سے اغلظ اور زیادہ سخت ہے۔(۴)

اب ان آثار کو بالترتیب ذکر کیا جاتا ہے۔

وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ: لَا بَأْسَ أَنْ تَقْرَأَ الآيَةَ. وَلَمْ يَرَ ابْنُ عَبَّاسٍ بِالْقِرَاءَةِ لِلْجُنُبِ بَأْسًا. وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَذْكُرُ اللّٰهَ عَلَى كُلِّ أَحْيَانِهِ. وَقَالَتْ أُمُّ عَطِيَّةَ: كُنَّا نُؤْمَرُ أَنْ يَخْرُجَ الْحُيَّضُ فَيُكَبِّرْنَ بِتَكْبِيرِهِمْ وَيَدْعُونَ. [ر: ۳۱۸]

(۱-وقال إبراهيم: لا بأس أن تقرأ الآية)

"ابراہیم رحمہ اللہ نے فرمایا کہ حائضہ کے لیے ایک آیت کی قراءت میں کوئی حرج نہیں۔"

---

(۱) لامع الدراري: ۳/۲٦۱

(۲) لامع الدراري مع شرحه الكنز المتواري: ۳/۲٦۱، ۲٦۲

(۳) الكنز المتواري: ۳/۲٦۱

(٤) فتح الباري: ۱/۵۳۷، عمدة القاري: ۳/۲۷۳

إبراهيم

یہ ابراہیم بن یزید النخعی رحمہ اللہ ہیں۔(۱)

ان کے حالات "كتاب الإيمان، باب ظلم دون ظلم" کے تحت گزر چکے ہیں۔

تخریج

اس اثر کو امام عبداللہ بن عبدالرحمن الدارمی رحمہ اللہ نے درج ذیل سند اور الفاظ کے ساتھ موصولاً ذکر کیا ہے:

حدثنا يزيد بن هارون عن هشام الدستوائي عن حماد عن إبراهيم قال: أربعة لايقرء ون القرآن: عند الخلاء، وفي الحمام، والجنب، والحائض إلا الآية ونحوها للجنب والحائض.(۲)

یعنی: ابراہیم بن یزید نخعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چار اشخاص قرآن نہیں پڑھ سکتے، ایک وہ جو بیت الخلاء میں ہو، دوسرا وہ جو حمام میں ہو، تیسرا جنبی، اور چوتھا فرد حائضہ ہے، البتہ حائضہ اور جنبی ایک آیت یا اس کے مثل پڑھ سکتے ہیں۔

تعلیق کا مقصد

امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد تعلیقِ مذکور سے حائضہ اور جنبی کے لیے قراءتِ قرآن کریم کے جواز کو ثابت کرنا ہے۔(۳)

فائدہ

واضح رہے کہ ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے صرف یہی ایک قول مروی نہیں، جسے امام بخاری رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا ہے، بلکہ اس سلسلے میں ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے مختلف اقوال مروی ہیں، چنانچہ ایک قول یہ بھی ہے کہ آیت سے کم کی قراءت تو کر سکتے ہیں، لیکن پوری آیت کی نہیں (۴)، اسی طرح ایک روایت یہ بھی ہے کہ حائضہ قرآن

(۱) كشف الباري: ۲/۲۵۳

(۲) سنن الدارمي: ۱/۲۵۲، رقم الحديث: ۹۹۳، قديمي

(۳) فتح الباري: ۱/۵۳۷، عمدة القاري: ۳/۲۷٤، ۲۷۵

(٤) مصنّف ابن أبي شيبة، كتاب الطهارة، باب: من رخّص للجنب أن يقرأ من القرآن: ۲/۳۷، ۳۸، رقم=

پڑھ سکتی ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ جنبی قرآن نہیں پڑھ سکتا۔(۱)

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کی تحقیق

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے حائضہ اور جنبی کے لیے قراءتِ قرآن کے جواز پر حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کے قول سے استدلال کیا ہے۔ ہمیں امام بخاری رحمہ اللہ کے اس استدلال سے حیرت ہو رہی ہے، ہمارے ہاں استدلال میں پیش کرنے کے لیے صحیح بخاری کی حدیث طلب کی جاتی ہے اور خود امام بخاری رحمہ اللہ ایک تابعی کا قول پیش فرما رہے ہیں اور تابعی کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ھم رجال ونحن رجال". پھر ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا قول بھی واضح نہیں، اس سے تو ایک آیت کی تلاوت کا جواز معلوم ہوتا ہے، گویا امام بخاری رحمہ اللہ ایک ایسے قول سے استدلال کر رہے ہیں، جس میں معمولی مقدارِ قراءت کا جواز ہے۔ معلوم ہوا اس سے امام بخاری رحمہ اللہ کے مؤقف کی پوری تائید نہیں ہوتی۔ ممکن ہے کہ ابراہیم نخعی رحمہ اللہ نے یہاں ذکر و دعا کے طور پر ایک آیت کی تلاوت کی اجازت دی ہو اور ہمارا مسلک بھی یہی ہے کہ ذکر و دعا کی نیت سے اگر قرآن کی آیت پڑھی جائے، تو اس میں مضائقہ نہیں۔ ہمارے ہاں پوری آیت کا پڑھنا تو بالاتفاق ممنوع ہے، البتہ "مادون الآیۃ" میں امام طحاوی اور امام کرخی رحمہما اللہ کا اختلاف ہے(۲)۔ امام طحاوی رحمہ اللہ نے آیت سے کم کے پڑھنے کو جائز کہا ہے اور امام کرخی رحمہ اللہ نے عدم جواز کا حکم عائد کیا ہے۔(۳)

تعلیقِ مذکور کی ترجمۃ الباب سے مناسبت

تعلیقِ مذکور کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں یہ بتایا گیا ہے کہ حیض جملہ عبادات کے منافی نہیں ہے، بلکہ ذکر و اذکار وغیرہ اس حالت میں بھی جائز ہیں، اور طواف کے علاوہ جملہ مناسکِ حج اور اسی طرح تلاوت کلام پاک بھی ذکر میں داخل ہیں، اس لیے حائضہ کے لیے ان عبادات کو بجا

= الحديث: ١٠٩٦، ١١٠٣، ١١٠٤، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

(١) عمدة القاري: ٢٧٤/٣

(٢) فضل الباري: ٤٧٣/٢

(٣) فيض الباري: ٤٩٢/١

لانا بھی جائز ہوگا۔(۱)

(۲–ولم یرابن عباس بالقراءة للجنب بأساً)

''ابن عباس رضی اللہ عنہما جنبی کے لیے قرآن مجید پڑھنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔''

ابن عباس

یہ حضرت عبداللہ بن عباس بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبدمناف، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے چچازاد بھائی ہیں۔

ان کے حالات مختصراً "بدء الوحي" کی چوتھی حدیث کے تحت اور تفصیلاً "کتاب الإیمان، باب کفر ان العشیر، وکفر بعد کفر" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

تخریج

امام بخاری رحمہ اللہ کے اس اثر کو ابن المنذر رحمہ اللہ نے درج ذیل سند اور الفاظ کے ساتھ موصولاً ذکر کیا ہے:

عن محمود بن ادم، عن الفضل بن موسی، عن الحسین، یعني ابن واقد، عن یزید النحوي عن عکرمة: أن ابن عباس کان یقرأ وِرده وهو جنب.(۳)

یعنی: ابن عباس رضی اللہ عنہما اپنا وظیفہ پڑھا کرتے تھے، دراں حالیکہ وہ جنابت کی حالت میں ہوتے تھے۔

اسی طرح ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے بھی اس اثر کو موصولاً ذکر کیا ہے، جس میں ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما جنبی کے لیے ایک یا دو آیتوں کے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔(۴)

---

(۱) عمدة القاري: ۲۷۳/۳

(۲) کشف الباري: ۴۳۵/۱، ۲۰۵/۲

(۳) الأوسط لابن المنذر: ۹۸/۲، رقم الحدیث: ٦٢٤، دار طیبه

(٤) مصنّف ابن أبي شیبة، کتاب الطهارة، باب من رخص للجنب أن یقرأ من القرآن، رقم الحدیث: ۱۰۹۵، تغلیق التعلیق: ۱۷۱/۲، عمدة القاري: ۲۷٤/۳

تعلیق کا مقصد

اس تعلیق سے بھی امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد حائضہ اور جنبی کے لیے قراءت کلام پاک کے جواز کو ثابت کرنا ہے۔(۱)

جوازِ قراءت کے سلسلے امام بخاری اور دیگر ائمہ کے مذاہب

امام ترمذی رحمہ اللہ نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما: "لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئاً من القرآن". یعنی: حائضہ اور جنبی کچھ بھی قرآن نہ پڑھیں، روایت کر کے لکھا ہے کہ ایسے ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی روایت ہے اور یہی عدم جواز کا قول حضرات صحابہ میں سے حضرت عمر، حضرت علی، حضرت جابر رضی اللہ عنہم اور تابعین میں سے حضرت حسن، زہری، ابراہیم نخعی، قتادہ، امام احمد، امام شافعی، اسحاق، سفیان ثوری، ابن المبارک رحمہم اللہ کا ہے۔ ان سب حضرات کے نزدیک بھی حائضہ وجنبی قرآن نہیں پڑھ سکتے، بجز حرف یا جزوِ آیت وغیرہ کے، البتہ ان کے لیے تسبیح وتہلیل کی اجازت ہے۔(۲)

امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ آیت اور اس کے برابر نہ پڑھے(۳) اور ان سے یہ بھی مروی ہے کہ جنبی تو نہ پڑھے، مگر حائضہ پڑھ سکتی ہے، کیونکہ وہ اگر نہ پڑھے گی، تو قرآن بھول جائے گی، کیونکہ ایام حیض زیادہ ہوتے ہیں اور مدتِ جنابت کم ہوتی ہے۔(۴)

حضرات حنفیہ رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ حالت جنابت اور حیض ونفاس میں تلاوت جائز نہیں، البتہ اگر معلّم ہو، تو شاگرد کو ایک ایک کلمہ الگ الگ کر کے بتلا سکتا ہے، یہی حکم معلّمہ کے لیے بھی ہے۔ اسی طرح شروع کام میں تسمیہ اور بقصد دعا یا ثناء چھوٹی آیت پڑھنے کی بھی اجازت ہے۔(۵)

البتہ آیت سے کم کی بقصد تلاوت، قراءت میں دو روایتیں ہیں، جس کی تفصیل کتاب الحیض کی ابتدائی

---

(۱) فتح الباري: ۱/۵۳۷، عمدة القاري: ۳/۲۷۴، ۲۷۵

(۲) جامع الترمذي، كتاب الطهارة، باب ماجاء في الجنب والحائض أنهما لا يقرآن القرآن، رقم الحديث: ۱۳۱

(۳) عمدة القاري: ۳/۲۷۴

(٤) بداية المجتهد: ۱/٥٤۲، المغني لابن قدامة: ۱/۹٦، عمدة القاري: ۳/۲۷٤

(٥) رسائل ابن عابدين: ۱۱۱، ۱۱۲

مباحث میں گزر چکی ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا مذہب اس مسئلہ میں داؤد ظاہری رحمہ اللہ کے مذہب کے موافق ہے اور وہ یہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک حائضہ اور جنبی تلاوت کر سکتے ہیں، یہی مذہب سعید بن المسیب، طبری، ابن المنذر اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ہے۔(۱)

یہاں امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے اطلاق اور ذکر کردہ آثار سے استدلال کیا ہے، جب کہ حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ کے بقول ان سب سے استدلال محل نظر ہے۔(۲)

امام بخاری رحمہ اللہ نے سب سے پہلا اثر ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا پیش کیا، جب کہ پیچھے یہ بات گزر چکی ہے کہ ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے صرف یہی ایک قول مروی نہیں، بلکہ اس مسئلہ میں ان سے مختلف اقوال مروی ہیں جن کی تفصیل اثر کے تحت مذکور ہے اور ان مختلف اقوال کے پیش نظر ان کا مذہب ائمہ اربعہ کے مذاہب کے موافق بھی ہے۔

شراح نے لکھا ہے کہ جمہور نے امام بخاری رحمہ اللہ کے مسلک پر ان احادیث سے رد کیا ہے، جو حائضہ اور جنبی کے لیے ممانعتِ قراءتِ قرآن کے سلسلے میں وارد ہوئی ہیں (۳)، علامہ عینی رحمہ اللہ نے ممانعت سے متعلق درج ذیل احادیث پیش کی ہیں۔

۱- فقال أبو داود...... دخلت على علي رضي الله عنه أنا ورجلان...... فقال: "إنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيئ من الخلاء فيقرأ بنا القرآن ويأ كل معنا اللحم، لايحجزه عن القرآن شيء ليس الجنابة". أخرجه الأربعة.(٤)

---

(١) فتح الباري: ٥٣٧/١، عمدة القاري: ٢٧٤/٣، إرشاد الساري: ٥٤٥/١

(٢) فتح الباري: ٥٣٨/١، عمدة القاري: ٢٧٥/٣

(٣) عمدة القاري: ٢٧٥/٣

(٤) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في الجنب يقرأ القرآن، رقم الحديث: ٢٢٩، سنن الترمذي، كتاب الطهارة، باب ماجاء في الرجل يقرأ القرآن على كل حال ما لم يكن جنباً، رقم الحديث: ١٤٦، سنن النسائي، كتاب الطهارة، باب حجب الجنب من قراءة القرآن، رقم الحديث: ٢٦٦، ٢٦٧، سنن ابن ماجه، أبواب التيمم، باب ماجآء في قراءة القرآن على غير طهارة، رقم الحديث: ٥٩٤

یعنی: حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قضائے حاجت کے بعد تشریف لاتے، تو ہمیں قرآن پڑھاتے، ہمارے ساتھ گوشت کھاتے، اوران کو قرآن مجید پڑھنے پڑھانے سے سوائے جنابت کے اور کوئی چیز مانع نہیں ہوتی تھی۔

اس حدیث کے رُوات میں سے ''عبداللہ بن سلمہ'' سے متعلق امام بخاری رحمہ اللہ نے کلام کیا ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث کو ذکر کر کے لکھا کہ: "وإن لم يكن أهل الحديث يثبتونه" یعنی: اگر چہ اہل حدیث اس کو ثابت نہیں مانتے، اور امام خطابی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ اس حدیث کو ضعیف کہا کرتے تھے اور عبداللہ بن سلمہ کی بھی تضعیف کرتے تھے۔ ابن جوزی رحمہ اللہ نے انہیں "الضعفاء والمتروكون" میں ذکر کیا ہے۔ امام بیہقی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ اس حدیث کو غیر ثابت کہنے کا مدار ''عبداللہ بن سلمہ'' پر ہے۔(۱)

اس کے جواب میں علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اسی حدیثِ عبداللہ بن سلمہ کو ذکر کر کے اس کو "حدیث حسن صحیح'' قرار دیا ہے(۲)۔ ابن حبان رحمہ اللہ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے۔ امام حاکم رحمہ اللہ نے عبداللہ بن سلمہ کو غیر مطعون کہا ہے(۳)۔ امام عجلی رحمہ اللہ نے ان کو "تابعي ثقة" کہا ہے، اسی طرح ابن عدی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ مجھے امید ہے کہ عبداللہ بن سلمہ "لا بأس به" ہیں۔(۴)

۲-قال الترمذي وابن ماجه...... عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لايقرأ الحائض ولا الجنب شيئًا من القرآن".(۵)

(۱) عمدة القاري: ۲۷۵/۳

(۲) سنن الترمذي، كتاب الطهارة، باب ماجاء في الرجل يقرأ القرآن على كل حال ما لم يكن جنباً، رقم الحديث: ۱٤٦، عمدة القاري: ۲۷۵/۳

(۳) عمدة القاري: ۲۷۵/۳

(٤) معرفة الثقات للعجلي: ۳۲/۲، الكامل في الضعفاء لابن عدي: ۱۷۰/٤، رقم الترجمة: ۹۸۹، تهذيب الكمال: ۵۲/۱۵، عمدة القاري: ۲۷۵/۳

(۵) سنن الترمذي، كتاب الطهارة، باب ماجاء في الجنب والحائض أنهما لا يقرآن القرآن، رقم الحديث: ۱۳۱، سنن ابن ماجه، أبواب التيمم، باب ماجاء في قراءة القرآن على غير طهارة، رقم الحديث: ۵۹۵، ۵۹٦

یعنی: ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
''حائضہ اور جنبی قرآن مجید میں سے کچھ نہ پڑھیں''۔ اس حدیث کو ''اسماعیل بن عیاش'' کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے۔(۱)

۳- حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے بھی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کی طرح مروی ہے، لیکن اس روایت کو ''محمد بن الفضل'' کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے۔(۲)

ان دونوں کے جواب میں علامہ عینی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان دونوں حدیثوں کو حدیث علی رضی اللہ عنہ سے تقویت مل جاتی ہے۔(۳)

چونکہ امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک اس باب میں کوئی حدیث صحت کے درجے کو نہیں پہنچی، اس لیے انہوں نے حائضہ اور جنبی کے لیے جواز قراءت کا قول اختیار کیا اور اس پر ان احادیث سے استدلال کیا جو امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک صحت کے درجے کو پہنچتی ہیں۔(۴)

دوسرے اثر کے تحت علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قول سے حضرات حنفیہ رحمہم اللہ کے مسلک پر اعتراض ہوتا ہے، کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما جنبی کے لیے قراءت قرآن کریم کو جائز کہتے ہیں، لیکن اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قراءت کی اجازت دینا آیت سے کم کے ساتھ مختص ہو، جیسا کہ حضرات حنفیہ بھی امام طحاوی رحمہ اللہ کے قول کے موافق ''مـــا دون الآية'' کی قراءت کو جائز کہتے ہیں۔(۵)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جواب امام بخاری رحمہ اللہ کے ذکر کردہ اثر کے الفاظ کی حد تک تو درست ہے، لیکن شراح نے جو اس اثر کو ابن المنذر رحمہ اللہ کے حوالے سے موصولاً ذکر کیا ہے، اس اثر موصول کے اعتبار سے یہ جواب، یا تاویل نہیں چل سکتی، کیونکہ اس اثر موصول میں ''ورد'' کے الفاظ ہیں اور کوئی

---

(۱) عمدة القاري: ۲۷۵/۳

(۲) سنن الدارقطني، كتاب الجنائز، باب تخفيف الصلاة، رقم الحديث: ۱۸۷۹، حلية الأولياء: ۲۲/۴، عمدة القاري: ۲۷۵/۳

(۳) عمدة القاري: ۲۷۵/۳

(۴) حواله بالا

(۵) لامع الدراري ومعه الكنز المتواري: ۲۶۲/۳

بھی ورد، یا وظیفہ یقیناً آیت سے کم نہیں ہوتا، الّا یہ کہ اس موصول اثر کے جواب میں یہ کہا جائے کہ ''ورد'' سے مراد قراءت کے علاوہ دیگر اذکار ہیں۔(۱)

نیز فرماتے ہیں کہ اس کلام کے مطابق امام بخاری رحمہ اللہ کا بیان کردہ اثر اور ابن المنذر رحمہ اللہ کا ذکر کردہ اثر، دونوں ایک نہیں ہوں گے اور یوں علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی امام بخاری رحمہ اللہ کے اثر مذکور میں تاویل اور توجیہ درست بیٹھے گی۔(۲)

تعلیق مذکور کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

تعلیق مذکور کی ترجمۃ الباب کے ساتھ وہی مناسبت ہے، جو گذشتہ تعلیق کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت تھی۔

(۳–وكان النبي صلى الله عليه وسلم يذكر الله على كل أحيانه)

''نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر وقت اللہ کا ذکر کیا کرتے تھے۔''

تخریج

اس تعلیق کو امام مسلم، امام ابوداؤد اور امام ترمذی رحمہم اللہ نے "أبو كريب محمد بن العلاء، عن يحيى بن أبي زائدة عن أبيه، عن خالد بن سلمة، عن البهي، عن عروة، عن عائشة" کے طریق سے موصولاً ذکر کیا ہے۔(۳)

مذکورہ تعلیق کا مقصد

امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد مذکورہ تعلیق اور اسی طرح اس باب کے تحت ذکر کیے گئے دیگر آثار سے جنبی

---

(۱) الكنز المتواري: ۲٦۳/۳

(۲) حواله بالا

(۳) صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب ذكر الله تعالىٰ في حال الجنابة وغيرها، رقم الحديث: ۸۲٦، وسنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في الرجل يذكر الله تعالى على غير طهر، رقم الحديث: ۱۸، وجامع الترمذي، كتاب الدعوات، باب ماجاء أن دعوة المسلم مستجابة، رقم الحديث: ۳۳۸٤

اور حائضہ کے لیے جوازِ قراءت کے مسئلے پر استدلال کرنا ہے اور طریق استدلال یہ ہے کہ جب حدیث سے ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر وقت اللہ کا ذکر فرمایا کرتے تھے، تو اس سے معلوم ہوا کہ جنابت کی حالت میں بھی اللہ تعالیٰ کا ذکر ترک نہیں کرتے ہوں گے، کیونکہ ''جمیع احیان'' میں جنابت کی حالت بھی داخل ہے اور پھر چونکہ جنبی اور حائضہ دونوں کے احکام میں کوئی خاص فرق نہیں، اس لیے یہی حکم (جواز ذکر) حائضہ کے لیے بھی ہوگا اور ذکر اپنے عموم کی وجہ سے تلاوت وغیر تلاوت دونوں کو شامل ہے۔(۱) اس کا جواب یہ ہے کہ ذکر سے مراد غیر قرآن ہے، کیونکہ حائضہ کے لیے اور جنبی کے لیے ممانعتِ قراءت احادیث مرفوعہ سے ثابت ہے، لہٰذا عمومِ ذکر سے استدلال درست نہیں۔(۲)

(٤—وقالت أم عطية: كنا نؤمر أن يخرج الحيض فيكبّرن بتكبيرهم ويدعون)

''ام عطیہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: ہمیں حکم ہوتا تھا کہ (ہم) حائضہ عورتیں بھی (عید کے دن) باہر نکلیں، پس (حائضہ عورتیں بھی) مردوں کے ساتھ تکبیر کہتیں اور دعا کرتیں۔''

أم عطية

یہ صحابیہ نسیبہ بنت کعب انصاریہ رضی اللہ عنہا ہیں، یہ اپنی کنیت ''ام عطیہ'' سے مشہور ہیں۔

ان کے حالات ''كتاب الوضوء، باب التيمن في الوضوء والغسل'' کے تحت گزر چکے ہیں۔

تخریج

اس تعلیق کو امام بخاری رحمہ اللہ نے ''كتاب العيدين، باب التكبير أيام منىٰ وإذا غدا إلى عرفة'' کے تحت ''عن عمر بن حفص عن أبيه عن عاصم عن حفصة بنت سيرين عن أم عطية'' کے طریق سے موصولاً ذکر کیا ہے۔(۳)

---

(۱) لامع الدراري: ٢٦٣/٣

(۲) أنوار الباري: ٤١٦/١٠

(۳) صحيح البخاري، كتاب العيدين، باب التكبير أيام منى وإذا غدا إلى عرفة، رقم الحديث: ٩٧١

مذکورہ تعلیق کا مقصد

امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس تعلیق سے وہی ہے جو پیچھے گزر چکا ہے، یعنی: ''جوازِ قراءت للحائض والجنب'' پر استدلال کرنا، اور طریق استدلال بھی وہی ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک تلاوت وغیر تلاوت میں ذکر ہونے میں کوئی فرق نہیں، لہٰذا جس طرح حائض اور جنبی کے لیے غیر تلاوت یعنی: اذکار وغیرہ جائز ہیں، تو تلاوت بھی جائز ہے، کیونکہ ذکر سب کو شامل ہے۔

اس کا جواب بھی وہی ہے کہ عمومِ ذکر سے استدلال درست نہیں، باقی تکبیر ودعا جمہور حضرات کے نزدیک بھی حائضہ اور جنبی کے لیے ممنوع نہیں۔(۱)

(قوله: ويدعون)

اکثر رواۃ نے یہ صیغہ اس طرح نقل کیا، اور کشمیہنی کی روایت میں ''ویدعین'' ہے۔(۲)

تعلیق مذکور کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

اس تعلیق کو بھی ترجمۃ الباب کے ساتھ وہی مناسبت حاصل ہے، جو گذشتہ دونوں تعلیقوں کی ترجمۃ الباب کے ساتھ ہے۔

وَقَالَ ٱبْنُ عَبَّاسٍ : أَخْبَرَنِي أَبُو سُفْيَانَ : أَنَّ هِرَقْلَ : دَعَا بِكِتَابِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ فَقَرَأَهُ فَإِذَا فِيهِ : (بِسْمِ ٱللهِ ٱلرَّحْمٰنِ ٱلرَّحِيمِ ، وَ : «يَا أَهْلَ ٱلْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ» . ٱلْآيَةَ) . [ر : ٧]

''ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ ان سے ابوسفیان نے بیان کیا کہ ہرقل نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مکتوب گرامی کو طلب کیا اور اسے پڑھا، اس میں لکھا تھا کہ ''شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان اور نہایت رحم والا ہے، اور اے اہل کتاب! ایک ایسے کلمہ کی طرف آؤ، جو ہمارے اور تمہارے درمیان مشترک ہے۔''

---

(۱) أنوار الباري: ۱۰/۴۱۷

(۲) فتح الباري: ۱/۵۳۷

ابن عباس

یہ حضرت عبداللہ بن عباس بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبدمناف، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے چچازاد بھائی ہیں۔

ان کے مختصر حالات "بدء الوحي" کی چوتھی حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات "کتاب الإیمان، باب کفران العشیر، وکفر دون کفر" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

تخریج

ابن عباس رضی اللہ عنہما کی یہ حدیث ابوسفیان رضی اللہ عنہ کی اُس طویل حدیث کا ٹکڑا ہے، جسے ابوسفیان رضی اللہ عنہ نے بادشاہ ہرقل کے قصہ میں روایت کیا ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس ٹکڑے (قطعہ) کو "بدء الوحي" کے علاوہ "کتاب الجهاد" اور "کتاب التفسیر" میں بھی مختصر اور طویل دونوں انداز اور پیرایوں میں "زهري عن عبيدالله بن غبدالله عن ابن عباس" کے طریق سے موصولاً ذکر کیا ہے۔(۲)

مذکور تعلیق کا مقصد

اس تعلیق سے امام بخاری رحمہ اللہ کا اپنے مقصد کے لیے استدلال اس طرح سے ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا مکتوب گرامی کفار روم کی طرف بھیجا تھا اور اس مکتوب میں دو چند آیات قرآنیہ بھی تھیں اور یہ بات معلوم ہے کہ کفار سارے کے سارے ناپاک اور جنبی ہوتے ہیں اور پھر اس مکتوب کو انہوں نے چھوا، پکڑا اور پڑھا بھی، لہٰذا یہ سب جنبی کے لیے جواز قراءت پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کفار کی طرف اپنا مکتوب روانہ کرنا ان کے لیے اس مکتوب کے چھونے اور پڑھنے کو جائز قرار دینا ہے۔(۳)

اس کے جواب میں حضرات جمہور فرماتے ہیں کہ وہ مکتوب ان دو آیات قرآنیہ کے علاوہ اور بہت سی

---

(۱) كشف الباري: ۱/۴۳۵، ۲/۲۰۵

(۲) صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، رقم الحديث: ۷، وكتاب الجهاد، باب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم إلى الإسلام والنبوة الخ، رقم الحديث: ۲۹۴۱، وكتاب التفسير، باب: ﴿قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء﴾ الآية، رقم الحديث: ۴۵۵۳

(۳) فتح الباري: ۱/۵۳۷، عمدة القاري: ۳/۲۷۴

چیزوں پر بھی مشتمل تھا، گویا یہ ایک ایسا مکتوب تھا، جیسا کہ فقہ یا تفسیر کی کتاب میں چند آیات لکھ دی جائیں اور ایسی کسی بھی کتاب کو چھونے اور پڑھنے سے حضرات جمہور رحمہم اللہ منع نہیں کرتے۔ نیز امام احمد رحمہ اللہ نے صراحت کے ساتھ فرمایا ہے کہ تبلیغ کی مصلحت کے پیش نظر ایک دو آیتوں کے لکھنے کی گنجائش ہے، اور بہت سے حضرات شوافع بھی یہی فرماتے ہیں۔(۱)

بعض حضرات نے یہ جواب بھی دیا ہے کہ اس قصہ ہرقل میں جنبی کے لیے جواز قراءت پر کوئی دلیل نہیں، اس لیے کہ جنبی کے لیے ممانعتِ قراءت تب ہے، جب تلاوت کا قصد وارادہ بھی ہو اور جو مکتوب پڑھا جا رہا ہو، اس سے معلوم بھی ہوتا ہو کہ واقعی قرآن پڑھا جا رہا ہے۔ باقی اگر کوئی ایسا مکتوب پڑھتا ہے جس کے بارے میں علم ہی نہیں کہ یہ قرآن میں سے ہے یا نہیں، تو اس سے ممانعت کا حکم نہیں اور یہی حال کافر کا بھی ہے۔(۲)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ ساری تفصیل تو اس وقت ہے جب اس مکتوب میں لکھی آیت کا قرآن ہونا ثابت ہو، کیونکہ پہلے حدیثِ ہرقل کے تحت اس امر میں اختلاف گزر چکا ہے کہ آیتِ مذکورہ مکتوبِ ہرقل سے پہلے نازل ہوئی، یا بعد میں نازل ہوئی۔ نیز ''درمختار'' میں ہے کہ نصرانی کو مس قرآن (قرآن کریم کو چھونے) سے روکیں گے، البتہ امام محمد رحمہ اللہ نے غسل کے بعد اس کی اجازت دی ہے اور ہدایت کی امید پر کافر کو قرآنِ مجید وفقہ کی تعلیم بھی دے سکتے ہیں۔(۳)

تعلیق مذکور کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

اس تعلیق کو بھی ترجمۃ الباب کے ساتھ وہی مناسبت حاصل ہے، جو گذشتہ تینوں تعلیقوں کی ترجمۃ الباب کے ساتھ ہے۔

وَقَالَ عَطَاءٌ ، عَنْ جَابِرٍ : حَاضَتْ عَائِشَةُ فَنَسَكَتِ ٱلْمَنَاسِكَ ، غَيْرَ ٱلطَّوَافِ بِالْبَيْتِ ، وَلَا تُصَلِّي . [ر : ٦٨٠٣]

---

(۱) فتح الباري: ١/٥٣٧، الكنز المتواري: ٣/٢٦٤

(۲) فتح الباري: ١/٥٣٨، الكنز المتواري: ٣/٢٦٤

(۳) الكنز المتواري: ٣/٢٦٤، الدر المختار، كتاب الطهارة: ١/٣٢١، دار عالم الكتب

"عطاء رحمہ اللہ نے جابر رضی اللہ عنہ کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو (حج میں) حیض آگیا، تو آپ نے تمام مناسک پورے کئے، سوائے بیت اللہ کے طواف کے، اور نماز بھی نہیں پڑھتی تھیں۔"

تراجم

عطاء

عطاء سے مراد عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب العلم، باب عظة الإمام النساء" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

جابر

یہ جابر بن عبداللہ الانصاری رضی اللہ عنہ مشہور صحابی ہیں۔

ان کے احوال "كتاب الوضوء، باب من لم يرالوضوء إلا من المخرجين من القبل والدبر" کے تحت گزر چکے ہیں۔

تخریج

اس تعلیق کو امام بخاری رحمہ اللہ نے "كتاب التمني، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: لو استقبلت من أمري ما استدبرت" میں "حسن بن عمر عن يزيد عن حبيب عن عطاء" کے طریق سے موصولاً ذکر کیا ہے۔(۲)

تعلیق مذکور کا مقصد

پیچھے گزر چکا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد حدیث الباب اور آثار مذکورہ سے حائضہ اور جنبی کے لیے جواز قراءت پر استدلال کرنا ہے اور مذکورہ تعلیق سے وجہ استدلال "ترجمۃ الباب کا مقصد" کے عنوان کے تحت گزر چکا ہے۔

---

(۱) كشف الباري: ٣٩/٤

(۲) صحيح البخاري، كتاب التمني، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: لو استقبلت من أمري ما استدبرت، رقم الحديث: ٧٢٣٠

تعلیق کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

اس تعلیق کو بھی ترجمۃ الباب کے ساتھ وہی مناسبت ہے، جو گزشتہ چاروں تعلیقات کو حاصل ہے۔

وَقَالَ ٱلْحَكَمُ : إِنِّي لَأَذْبَحُ وَأَنَا جُنُبٌ ، وَقَالَ ٱللهُ : «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللهِ عَلَيْهِ» . /الأنعام : ۱۲۱/ .

”حکم رحمہ اللہ نے فرمایا: میں جنبی ہونے کے باوجود ذبح کروں گا اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جس ذبیحہ پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، اسے نہ کھاؤ۔“

الحکم

یہ حکم ابن عتیبہ رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”كتاب العلم، باب السمر بالعلم“ کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

تخریج

اس اثر کو امام بغوی رحمہ اللہ نے ”الجعديات“ میں ”علي بن الجعد عن شعبة عن الحكم“ کے طریق سے موصولاً ذکر کیا ہے۔(۲)

مذکورہ تعلیق کا مطلب

حکم بن عتیبہ رحمہ اللہ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ اگر کبھی مجھے جنابت کی حالت میں بھی جانور کو ذبح کرنے کی نوبت آئی، تو میں ضرور ذبح کروں گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ”اس ذبیحہ میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو“ اور جنبی اللہ کا نام لے سکتا ہے، اس لیے اگر جنابت کی حالت میں بھی ذبح کرنے کی نوبت آئی، تو میں ضرور ذبح کروں گا۔

مذکورہ تعلیق کا مقصد

اس اثر سے بھی امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد جنبی اور حائضہ کے لیے جواز قراءت پر استدلال کرنا ہے

(۱) كشف الباري: ٤/٤١٦

(۲) فتح الباري: ١/٥٣٨، عمدة القاري: ٣/٢٧٥

اور طریق استدلال اس طرح ہے کہ اثر میں ذکر کردہ آیت کریمہ کا مقتضی ہے کہ فعل ذبح کے لیے شرعاً ذکر اللہ مستلزم ہے، اور حکم رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ اگر کبھی جنبی ہونے کی حالت میں ذبح کرنے کی نوبت آ گئی، تو بھی میں ذبح کروں گا، اس سے معلوم ہوا کہ جنبی کے لیے ذکر اللہ جائز ہے، اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جنبی کے لیے تلاوت بھی جائز ہے، کیونکہ ذکر عام ہے، تلاوت وغیر تلاوت دونوں کو شامل ہے۔(۱)

اس سے بھی جواز تلاوت پر استدلال نہیں ہوسکتا، کیونکہ ذبح کے وقت ذکر اللہ ضروری ہے، نا کہ کسی آیت کی تلاوت کرنا اور ذکر اللہ کی اجازت حائضہ وجنبی کے لیے جمہور رحمہم اللہ کے ہاں بھی ہے۔ نیز یہ بات پہلے بھی کئی بار گزر چکی ہے کہ یہاں زیادہ تر استدلال عمومِ ذکر سے کیا گیا ہے اور عمومِ ذکر سے استدلال درست نہیں، کیونکہ ذکر واذکار اور تلاوت قرآن مجید، ہر دو کے احکام میں فرق ہے۔(۲)

واضح رہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے صرف دو آثار (اثر ابراہیم نخعی) اور (اثر ابن عباس) ایسے پیش کئے، جو جواز قراءتِ قرآن مجید پر کچھ دلیل بن سکتے ہیں اور ان کے جوابات بھی بیان کئے جا چکے ہیں۔ بقیہ آثار میں قراءت قرآن کا ذکر ہی نہیں، اس لیے ان سے جواز قراءت پر استدلال بھی درست نہیں، کیونکہ اس کے برخلاف صریح روایات حائضہ اور جنبی کے حق میں ممانعت قراءت کی موجود ہیں، جو اگرچہ امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک صحت کو نہیں پہنچیں، لیکن چونکہ روایات زیادہ ہیں اور بعض سے بعض کو تقویت بھی ملتی ہے، اس لیے وہ قابل حجت واستدلال بھی ہیں۔

اس مقام پر حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خود امام بخاری رحمہ اللہ نے ''صلاۃ اللیل'' میں حضرت عبداللہ بن رواحہ رضی اللہ عنہ کے مشہور قصہ کا ایک ٹکڑا ذکر کیا ہے، جو اشعار پر مشتمل ہے(۳) اور جسے امام دارقطنی رحمہ اللہ نے مفصل ذکر کیا ہے(۴)، اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ جنبی قرآن نہیں پڑھ سکتا، وہ تفصیلی روایت درج ذیل ہے:

---

(۱) فتح الباري: ۵۳۸/۱، عمدة القاري: ۲۷۵/۳

(۲) أنوار الباري: ۴۱۹/۱۰

(۳) رواه البخاري في التهجد، باب فضل من تعارّ من الليل، فصلّى، رقم الحديث: ۱۱۵۵

(۴) فيض الباري: ۴۹۲/۱

حدثنا محمد بن مخلد، حدثنا العباس بن محمد الدوري (ح) وحدثنا إبراهيم بن دبيس بن أحمد الحداد، حدثنا محمد بن سليمان الواسطي، قالا: حدثنا أبونعيم ...... عن عكرمة قال: كان ابن رواحة مضطجعاً إلى جنب امرأته، فقام إلى جارية له في ناحية الحجرة، فرأته على جاريته، فرجعت إلى البيت، فأخذت الشفرة، ثم خرجت وفزع فقام، فلقيها تحمل الشفرة، فقال: مهيم؟ فقالت: لو أدركتك حيث رأيتك لوجأت بين كتفيك بهذه الشفرة، قال: وأين رأيتني؟ قالت: رأيتك على الجارية، فقال: ما رأيتني، قال: وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقرأ أحدُنا القرآن وهو جنب، قالت: فاقرأ، فقال:

أتانا رسول الله يتلو كتابه كما لاح مشهور من الفجر ساطع

أتى بالهدى بعد العَمَى فقلوبنا به موقنات أن ماقال واقع

يبيت يجافي جنبه عن فراشه إذا استثقلت بالمشركين المضاجع

فقالت: آمنت بالله وكذبت البصر، ثم غدا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبره فضحك، حتى بدت نواجذه.(١)

حضرت عکرمہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ابن رواحہ رضی اللہ عنہ اپنی بیوی کے ساتھ ایک طرف لیٹے ہوئے تھے کہ پھر وہ اپنی باندی کی طرف چل پڑے، جو کہ حجرہ کے ایک کونے میں تھی اور اس کے ساتھ جماع کرنے لگے، اتنے میں ان کی بیوی بیدار ہوگئی، تو انہوں نے اپنے شوہر کو جگہ پر موجود نہ پایا، چنانچہ وہ کھڑی ہوگئیں اور باہر چلی آئیں، تو انہوں نے اپنے شوہر کو باندی سے جماع کرتے ہوئے پایا، وہ گھر لوٹیں اور چھری لے کر آئیں، ابن رواحہ گھبرا گئے اور کھڑے ہوگئے، تو انہوں نے اپنی بیوی کو دیکھا کہ وہ چھری

(١) (رواه الدارقطني في كتاب الطهارة، باب في النهي للجنب والحائض عن قراءة القرآن: ٢١٦/١، ٢١٧، رقم الحديث: ٤٣٢، ط: مؤسسة الرسالة)

اٹھائے ہوئے ہیں، انہوں نے اپنی بیوی سے کہا: کیا بات ہے؟ بیوی نے جواب دیا کہ اگر میں اب بھی تمہیں اسی حالت میں پالیتی، تو ضرور تمہارے دونوں کندھوں کے درمیان اس چھری کو گھونپ دیتی۔ ابن رواحہ نے پوچھا کہ کہاں دیکھا تم نے مجھے؟ بیوی نے جواب دیا کہ تمہیں باندی سے جماع کرتے ہوئے دیکھا، تو ابنِ رواحہ نے کہا پھر تم نے مجھے نہیں دیکھا، انہوں نے فرمایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حالتِ جنابت میں قرآن پڑھنے سے منع فرمایا ہے۔ بیوی نے کہا: پھر پڑھ کر سناؤ، تو ابن رواحہ نے کہا: آئے ہمارے پاس اللہ کے رسول، جو اللہ کی کتاب کی تلاوت اس وقت کرتے ہیں جب فجر طلوع ہوتی ہے، آپ نے ہمیں گمراہی سے نکال کر صحیح راستہ دکھایا ہے، اس لیے ہمارے دل پورا یقین رکھتے ہیں کہ جو کچھ آپ نے فرمایا ہے، وہ ضرور واقع ہوگا۔ آپ رات بستر سے خود کو الگ کر کے گزارتے ہیں کہ جب مشرکوں سے ان کے بستر بوجھل ہو رہے ہوتے ہیں۔ اس پر بیوی نے کہا: میں اللہ پر ایمان لائی اور اپنی بصارت کی تکذیب کی، پھر ابن رواحہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے اور اپنا واقعہ سنایا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ سن کر اس قدر ہنسے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دانت مبارک ظاہر ہو گئے۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس روایت سے معلوم ہوا کہ عہدِ صحابہ میں سب ہی اس امر سے واقف تھے کہ جنبی کے لیے قراءتِ قرآن ممنوع ہے، چنانچہ عبداللہ بن رواحہ رضی اللہ عنہ کی بیوی بھی جو قرآن مجید کو غیر قرآن سے ممیّز وجدا نہیں کر سکتی تھیں، اس بات کو جانتی تھیں اور اسی لئے حضرت عبداللہ بن رواحہ کی بات سے نہ صرف مطمئن ہو گئیں، بلکہ اپنا سارا غصہ ختم کر دیا اور اپنی آنکھوں دیکھے واقعے کو بھی جھٹلا دیا۔(۱)

تعلیق مذکور کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

اس تعلیق کی بھی ترجمۃ الباب کے ساتھ وہی مناسبت ہے، جو گذشتہ پانچوں تعلیقات کی ہے۔

---

(۱) فيض الباري: ۱/۴۹۲، أنوار الباري: ۱۰/۴۱۴

٢٩٩ : حدّثنا أَبُو نُعَيْمٍ قَالَ : حَدَّثنا عَبْدُ ٱلْعَزِيزِ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ ، عَنْ عَبْدِ ٱلرَّحْمٰنِ بْنِ ٱلْقَاسِمِ ، عَنِ ٱلْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ ، عَنْ عَائِشَةَ (☆) قَالَتْ : خَرَجْنَا مَعَ ٱلنَّبِيِّ ﷺ لَا نَذْكُرُ إِلَّا ٱلْحَجَّ ، فَلَمَّا جِئْنَا سَرِفَ ، طَمِثْتُ ، فَدَخَلَ عَلَيَّ ٱلنَّبِيُّ ﷺ وَأَنَا أَبْكِي ، فَقَالَ : (مَا يُبْكِيكِ) . قُلْتُ : لَوَدِدْتُ وَٱللّٰهِ أَنِّي لَمْ أَحُجَّ ٱلْعَامَ . قَالَ : (لَعَلَّكِ نُفِسْتِ) . قُلْتُ : نَعَمْ ، قَالَ : (فَإِنَّ ذٰلِكَ شَيْءٌ كَتَبَهُ ٱللّٰهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ ، فَافْعَلِي مَا يَفْعَلُ ٱلْحَاجُّ ، غَيْرَ أَنْ لَا تَطُوفِي بِالْبَيْتِ حَتَّى تَطْهُرِي).

[ر : ٢٩٠]

''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکلے، ہمارا ارادہ سوائے حج کے اور کچھ نہ تھا، جب ہم مقام سرف میں آئے، تو مجھے حیض آگیا، میرے پاس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم آئے، تو میں رو رہی تھی، آپ نے پوچھا کہ کیوں رو رہی ہو؟ میں نے کہا، کاش! میں اس سال حج کا ارادہ ہی نہ کرتی، آپ نے فرمایا: شاید تمہیں حیض آگیا ہے۔ میں نے کہا: جی ہاں! آپ نے فرمایا: یہ چیز تو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں کے لیے لکھ دی ہے، اس لیے تم جب تک پاک نہ ہو جاؤ، طواف بیت اللہ کے علاوہ تمام اعمال حاجیوں کی طرح انجام دو۔''

تراجم رجال

أبو نعيم

یہ ابونعیم فضل بن دکین رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

عبدالعزيز بن أبي سلمة

یہ مشہور فقیہ ومحدّث عبدالعزیز بن عبداللہ بن ابی سلمہ الماجشون رحمہ اللہ ہیں۔

(☆) قوله: "عائشة": الحديث، مر تخريجه في باب الأمر بالنفساء إذا نفسن، تحت رقم الحديث: ٢٩٤

(١) كشف الباري: ٢/ ٦٦٩

ان کے حالات "كتاب العلم، باب السوال والفتيا عند رمي الجمار" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

عبدالرحمن بن قاسم

یہ عبدالرحمٰن بن القاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق (رضی اللہ عنہ) ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الغسل، باب هل يدخل الجنب يده في الإناء قبل أن يغسلها الخ" کے تحت گزر چکے ہیں۔

قاسم بن محمد

یہ قاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق (رحمہ اللہ) ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الغسل، باب من بدأ بالحلاب أو الطيب عند الغسل" کے تحت گزر چکے ہیں۔

عائشة

یہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات "بدء الوحي" میں دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

شرح حدیث

اس حدیث سے متعلقہ تمام ابحاث "باب الأمر بالنفساء إذا نفسن" کے تحت گزر چکی ہیں۔

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت وہی ہے جو گزشتہ تعلیقات کی ہے۔

۸ — باب: الاستحاضة.

ماقبل سے ربط

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "باب الاستحاضہ" کی باب سابق کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ دونوں ہی (دم حیض اور دم استحاضہ) عورتوں کے احکام میں سے ہیں(۳)، چنانچہ اس باب سے پہلے امام بخاری رحمہ اللہ نے

(۱) كشف الباري: ٥١٨/٤

(۲) كشف الباري: ۲۹۱/۱

(۳) عمدة القاري: ۲۷٦/۳

عورتوں کے لیے حیض کے مختلف احکام بیان کئے اور اب عورتوں کے لیے دم استحاضہ کا حکم بیان فرما رہے ہیں۔

ایک دوسری مناسبت یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ چونکہ دم حیض ودم استحاضہ میں فرق کرنا نہایت دشوار ہے(۱)، اور اسی وجہ سے صحابیات کو بھی اشتباہ ہوتا تھا، اس لیے اب امام بخاری رحمہ اللہ "باب الاستحاضۃ" لا کر اس اشتباہ کو رفع کرنا چاہتے ہیں۔(۲)

حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے حضرت (یعنی: خلیل احمد سہارنپوری) نوّر اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ میں نے چالیس سال تک بخاری شریف پڑھائی، لیکن یہ باب نہیں سمجھا، خیال تھا کہ "بذل" لکھوانے کے وقت سمجھ میں آجائے گا، مگر پھر بھی اب تک نہیں سمجھ سکا۔(۳)

مطلب اس بات کا یہ ہے کہ مستحاضہ عورتیں جن کا ذکر ابوابِ استحاضہ کی مختلف روایات میں آتا ہے، ان میں اس قدر اختلاف ہے کہ کوئی تعیین نہیں ہوسکتی کہ ہم ایک کے متعلق کوئی حکم معتادہ یا متمیزہ ہونے کا لگادیں اور جس نے اس کے خلاف لکھا ہو، اس کی تردید کردیں۔ اس باب پر جس قدر بسط وتفصیل سے کلام امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے، اور کسی نے نہیں کیا۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے صرف ایک ہی باب کو ذکر فرمایا ہے اور مسئلہ بتادیا کہ استحاضہ کا حکم یہ ہے کہ جب مدتِ حیض ختم ہوجائے، تو ایک مرتبہ غسل کرلو، بس یہی کافی ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے استحاضہ کو تفصیل سے بیان نہیں فرمایا، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس باب میں جو احادیث ہیں، ان میں تعارض ہے، یا پھر وہ احادیث اور روایات احکامات نہیں، علاجات ہیں، اور یا پھر چونکہ وہ احادیث انواع مختلفہ پر محمول ہیں، اس لیے تعرض نہیں فرمایا۔(۴)

ترجمۃ الباب کا مقصد

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس ترجمۃ الباب

---

(۱) فيض الباري: ۱/ ٤٩٤

(۲) أنوار الباري: ۱۰/ ٤٢٢

(۳) الكنز المتواري: ۳/ ٢٦٥، تقرير بخاري: ۲/ ۳۰۹

(٤) الكنز المتواري: ۳/ ٢٦٥، تقرير بخاري: ۲/ ۳۰۹

سے استحاضہ کا حکم بیان کرنا ہے۔(۱)

تفصیل اس کی یہ ہے کہ بابِ استحاضہ کے سلسلے میں بکثرت احادیث وارد ہوئی ہیں، جن سے بہت سے مختلف احکام ثابت ہوتے ہیں، ان احادیث کو امام ابوداؤد اور امام طحاوی رحمہما اللہ نے تفصیل سے ذکر کیا ہے، امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے تو ہر حکم کے لیے ایک مستقل باب وترجمہ قائم کیا ہے، جیسے: الغسل لكل صلاة، الجمع بين الصلاتين، الغسل مرة عند انقضاء الحيض، الغسل كل يوم مرة، الغسل عند الطهر خاصة، وغیرہ وغیرہ۔ان احکامِ مختلفہ میں سے ہر ہر حکم کو کسی نہ کسی امام نے اختیار کیا ہے، اور اس سلسلے میں جمہور فقہاء اور ائمہ اربعہ کا مذہب یہ ہے کہ حیض کے اختتام پر ایک مرتبہ غسل کرنا واجب ہے، قطع نظر اس سے کہ ائمہ اربعہ کا انقضاء حیض واختتام حیض کے مسئلے میں اختلاف ہے کہ آیا انقضاء حیض کے حکم کا مدار عادت پر ہوگا یا تمیز پر۔

اور امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب کے تحت جو حدیث ذکر کی ہے، وہ بھی مذہب جمہور ہی کی مؤید ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس مسئلے میں امام بخاری جمہور رحمہم اللہ کے ساتھ ہیں اور ان کے مذہب کی تائید کر رہے ہیں۔(۲)

مقصدِ ترجمۃ الباب سے متعلق ایک اشکال

اس پر یہ اشکال نہ ہو کہ حدیث الباب میں تو غسل کا ذکر ہی نہیں؟

اشکال کا جواب

اس لیے کہ عنقریب "باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيض" کے تحت بعینہ اسی روایت کا ذکر ہے اور اس میں غسل کی تصریح ہے، چنانچہ روایت کے آخر میں ہے: "ولكن دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها ثم اغتسلي وصلي" اور یہ امام بخاری رحمہ اللہ کا تراجم کے حوالے سے صنیع ہے کہ وہ کبھی ترجمہ کے تحت ایسی حدیث ذکر کر دیتے ہیں، جو ترجمۃ الباب پر بالکل دلالت نہیں کرتی، مگر اس صنیع سے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصود اس روایت وحدیث سے دیگر طرق کی طرف اشارہ کرنا ہوتا ہے، جن کے ساتھ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس حدیث کو اپنی صحیح میں دیگر مواضع میں بھی ذکر کیا ہوتا ہے، اور وہ حدیث ان دیگر طرق کے

---

(۱) لامع الدراري: ۳/۲٦٦

(۲) الكنز المتواري: ۳/۲٦٦

اعتبار سے صراحت کے ساتھ ترجمۃ الباب پر دلالت کرتی ہے، لہٰذا یہ ترجمہ شیخ الہند رحمہ اللہ کے ذکر کردہ اصول تراجم میں سے گیارہویں اصل سے متعلق ہے۔(۱)

مقصدِ ترجمہ سے متعلق دوسرا قول

دوسرا قول یہ بھی ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد ترجمۃ الباب سے ایک مشہور اختلافی مسئلہ کی طرف اشارہ کرنا ہے، جو خاص طور پر حنفیہ اور مالکیہ کے درمیان زیادہ مختلف فیہ ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ انقضاء حیض کا مدار عادت پر ہوگا یا تمییز الوان پر، حنفیہ عادت کو معتبر ٹھہراتے ہیں اور مالکیہ اس کے برعکس صرف تمیز الوان کو معتبر ٹھہراتے ہیں۔ امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ دونوں کا اعتبار کرتے ہیں، عادت کو معتادہ محضہ کے حق میں اور تمییز کو ممیزہ محضہ کے حق میں، اگر دونوں میں اشتباہ ہو، تو امام شافعی رحمہ اللہ تمییز الوان کو اور امام احمد رحمہ اللہ عادت کو ترجیح دیتے ہیں۔(۲)

امام بخاری رحمہ اللہ نے اس ترجمہ سے اسی اختلاف کی طرف اشارہ فرمایا اور روایتِ باب سے فریقین کے دلائل کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، لیکن کوئی فیصلہ نہیں فرمایا، چنانچہ "إذا أقبلت الحیضة" سے تمییز الوان کی طرف اشارہ کیا، کیونکہ اقبال وادبار مالکیہ وغیرہ کے ہاں تمییز الوان کے لیے مصطلح ہیں، اور "ذھب قدرھا" سے عادت کی طرف اشارہ کیا، جیسا کہ یہ الفاظ خود عادت پر صریح دلالت کرتے ہیں۔(۳)

نیز اس قول کے مطابق ترجمہ مذکورہ شیخ الہند رحمہ اللہ کے اصول تراجم میں سے چوتھی اصل سے متعلق ہے۔(۴)

---

(۱) الكنز المتواري: ۳/۲٦٦

(۲) حواله بالا

(۳) الكنز المتواري: ۳/۲٦۷

(٤) الكنز المتواري: ۳/۲٦۷

والأصل الرابع أنه قد يترجم بمسئلة اختلفت فيها الأحاديث، فيأتي بتلك الأحاديث على اختلافها ليقرب إلى الفقيه من بعده أمرها، مثاله: ((باب خروج النساء إلى البراز) جمع فيه حديثين مختلفين. انتهى.
قلت: هذا أصل مطرد معروف عند الشراح، يعبّرون عنه بأن الروايات التي لايترجح إحداهما على الأخرى =

حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کی رائے

حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حیض واستحاضہ کے احکام مختلف ہیں، پس استحاضہ ایک عذر ہے جس میں مستحاضہ نماز بھی پڑھے گی، روزہ بھی رکھے گی اوراس میں مباشرت کی بھی ممانعت نہیں۔(۱)

۳۰۰ : حدّثنا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ : أَخْبَرَنَا مالِكٌ ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ عَائِشَةَ (☆) أَنَّهَا قَالَتْ : قَالَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ أَبِي حُبَيْشٍ لِرَسُولِ اللّٰهِ ﷺ : يَا رَسُولَ اللّٰهِ ، إِنِّي لَا أَطْهُرُ ، أَفَأَدَعُ الصَّلَاةَ ، فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ : (إِنَّمَا ذٰلِكِ عِرْقٌ وَلَيْسَ بِالْحَيْضَةِ ، فَإِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ فَاتْرُكِي الصَّلَاةَ ، فَإِذَا ذَهَبَ قَدْرُهَا ، فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّي) . [ر : ۲۲٦]

"حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ حضرت فاطمہ بنت حبیش رضی اللہ عنہا نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ اے اللہ کے رسول! میں تو پاک ہی نہیں ہوتی، تو کیا میں نماز بالکل چھوڑ دوں؟ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ رگ کا خون ہے، حیض کا نہیں، اس لیے جب حیض کے دن (جن میں کبھی پہلے تمہیں عادۃً حیض آیا کرتا تھا) آئیں، تو نماز چھوڑ دو اور جب (اندازہ کے مطابق) وہ ایام گزر جائیں، تو خون کو دھولو اور نماز پڑھو۔"

تراجم رجال

عبداللہ بن یوسف

یہ مشہور امام ومحدّث ابو محمد عبداللہ بن یوسف تنیسی کلاعی دمشقی رحمہ اللہ ہیں۔
ان کے تفصیلی حالات "کتاب العلم، باب: لیبلغ العلم الشاهد الغائب" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

= عند المصنف، لا يجزم بالحكم في الترجمة ...... الخ (الكنز المتواري: ۱/۳۵۳)

(۱) فضل الباري: ۲/۴۷۵

(☆) قوله: "عائشة": الحديث، مرّ تخريجه في كتاب الوضوء، باب غسل الدم، رقم الحديث: ۲۲۸

(۲) كشف الباري: ۴/۱۱۳

مالك

یہ امام دارالہجرہ مالک بن انس بن مالک بن ابی عامر بن عمرو الاصبحی رحمہ اللہ ہیں۔
ان کے تفصیلی حالات "کتاب الإیمان، باب: من الدین الفرار من الفتن" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

هشام بن عروة

یہ ہشام بن عروۃ بن الزبیر بن العوام قرشی رحمہ اللہ ہیں۔
ان کے تفصیلی حالات "کتاب الإیمان، باب: أحب الدین إلی الله أدومه" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

عروة

یہ مشہور تابعی حضرت عروۃ بن الزبیر بن العوام بن خویلد بن اسد قرشی رحمہ اللہ ہیں۔
ان کے تفصیلی حالات "کتاب الإیمان، باب: أحب الدین إلی الله أدومه" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۳)

عائشة

یہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ بنت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہما ہیں۔
ان کے حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۴)

شرح حدیث

(قولها: لا أطهر)

حضرت فاطمہ بنت حبیش رضی اللہ عنہا جانتی تھیں کہ حیض نماز اور روزے سے مانع ہے، جیسا کہ امام ابو

---

(۱) کشف الباري: ۸۰/۲

(۲) کشف الباري: ۴۳۲/۲

(۳) کشف الباري: ۴۳۶/۲

(۴) کشف الباري: ۲۹۱/۱

داؤدرحمہ اللہ وغیرہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، اس روایت میں ہے:"إني امرأة أستحاض حيضة كثيرة شديدة، فما ترى فيها قد منعتني الصلاة والصوم" الخ یعنی: میں ایک ایسی عورت ہوں جسے شدت اور زیادتی کے ساتھ خون آتا ہے، تو ایسی صورت میں میرے لئے کیا حکم ہے؟ جبکہ اس خون نے مجھے نماز اور روزہ سے روک کے رکھا ہے۔(۱)

لیکن خون کے تسلسل کی وجہ سے حضرت فاطمہ بنت حبیش رضی اللہ عنہا پر یہ امر مشتبہ ہوگیا تھا کہ حیض کا حکم ختم ہوگیا ہے یا پھر وہ بھی خون کے تسلسل کی وجہ سے باقی ہے؟ کیونکہ ان کا گمان یہ تھا کہ حیض سے پاکی وطہارت، دم حیض کے منقطع ہونے سے حاصل ہوتی ہے، اسی لئے انہوں نے خون کے تسلسل کے ساتھ آنے کو عدم طہارت سے تعبیر کرتے ہوئے فرمایا: لا أطهر، اور پھر اسی اشتباہ کو دور کرنے کے لیے استفسار کیا کہ حضور! کیا ایسی حالت میں نماز چھوڑ دوں؟(۲)

(عرق)

یہ لفظ عین کے کسرہ کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اور یہاں اس لفظ سے اس رگ کی طرف اشارہ مقصود ہے جسے "عاذل" کہتے ہیں۔(۳)

(وليس بالحيضة)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ لفظ اس حدیث میں دونوں جگہ حاء کے فتحہ کے ساتھ ہے، امام خطابی رحمہ اللہ نے اکثر، بلکہ سب ہی محدثین رحمہم اللہ سے اسی طرح نقل کیا ہے(۴)۔ امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بفتح الحاء ہی متعین ہے، کیونکہ یہ مراد رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ قریب ہے، اس لیے کہ مقصود اثبات استحاضہ اور نفی حیض ہے، اور یہ مقصود "حاء" کے فتحہ کے ساتھ ہی حاصل ہوتا ہے۔(۵)

---

(١) فتح الباري: ١/ ٥٣١، إرشاد الساري: ١/ ٥٤٨، معارف السنن: ١/ ٤٧٧

(٢) فتح الباري: ١/ ٥٣١، إرشاد الساري: ١/ ٥٤٧، معارف السنن: ١/ ٤٧٧

(٣) شرح الكرماني: ٣/ ١٧٤

(٤) فتح الباري: ١/ ٥٣٩

(٥) فتح الباري: ١/ ٥٣٩، شرح الكرماني: ٣/ ١٧٤

نیز بکسر الحاء بھی پڑھ سکتے ہیں، اگر مراد ومقصود حالتِ حیض کی نفی ہو(۱)۔ علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ مستحاضہ کا حکم تمام احکام میں پاک عورتوں جیسا ہے، سوائے ان احکام کے جو کسی دلیل کے تحت مستثنیٰ ہوں۔(۲)

(قوله: فا غسلي عنك الدم وصلي)

أي: بعد الاغتسال، مراد یہ ہے کہ جب ایامِ حیض گزر جائیں، تو خون دھولو اور پھر غسل کے بعد نماز پڑھو۔

اگرچہ اس روایت میں "اغتسال" کی تصریح نہیں، لیکن آئندہ چل کر "باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيض" میں اسی حدیث میں "اغتسال" کی تصریح بھی ہے، مگر اُس روایت میں غسل دم کی تصریح نہیں، چنانچہ اُس روایت میں ہے: "ثم اغتسلي وصلي". روایت مذکورہ اور آئندہ آنے والی روایت دونوں ہی اصحابِ ہشام سے مروی ہیں، کیونکہ مالک بن انس اور ابواسامہ دونوں ہشام بن عروہ رحمہ اللہ کے شاگرد ہیں۔(۳)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف مذکور (یعنی: بعض روایات میں "اغتسال" کا ذکر اور "غسل دم" کا عدم ذکر اور بعض روایات میں اس کے برعکس ہونا) ہشام بن عروہ رحمہ اللہ کے اصحاب کے درمیان ہوا ہے، اور سب ہی ثقہ رُوات ہیں اور صحیحین میں ان کی روایات موجود ہیں، لہٰذا اس لفظی اختلاف کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ ہر ایک راوی نے اپنے اپنے اعتبار سے غیر واضح امر کو ذکر کرنے پر اکتفا کیا ہے، چنانچہ بعض رُوات نے "غسل دم" ذکر کرنے پر اکتفاء کیا اور بعض نے "اغتسال" کو ذکر کرنے پر اکتفاء کیا۔(۴)

حیض اور استحاضہ میں فرق وتمیز کی صورتیں اور ان میں ائمہ کا اختلاف

یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ حیض واستحاضہ میں فرق وتمیز کی دو ہی صورتیں ہیں، الوان (رنگ) سے، یا ایامِ عادت سے۔

---

(۱) فتح الباري: ۱/۵۳۱، دار السلام

(۲) شرح الكرماني: ۳/۱۷٤

(۳) فتح الباري: ۱/۵۳۱

(٤) حواله بالا

حضرات حنفیہ رحمہم اللہ ایام عادت کو اور حضرات مالکیہ رحمہم اللہ الوان کو معتبر ٹھہراتے ہیں، اور حنابلہ وشوافع رحمہم اللہ دونوں کا اعتبار کرتے ہیں، اور اگر دونوں میں اشتباہ ہو، تو امام شافعی رحمہ اللہ تمییز الوان اور امام احمد رحمہ اللہ ایام عادت کا اعتبار کرتے ہیں۔

یہاں روایت میں "إذا أقبلت الحيضة" کے الفاظ ہیں، ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے نزدیک اقبال کے معنی ہیں: "جب خون کالا آنے لگے" اور ادبار کے معنی ہیں: "جب کالا خون ختم ہو جائے" تو یہ اقبال وادبار محدثین کی دو اصطلاحیں ہیں اور اسی سے ائمہ ثلاثہ استدلال کرتے ہیں۔ حضرات حنفیہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جو اقبال وادبار کے معنی بیان کئے گئے ہیں، یہ حدیث سے ثابت نہیں، بلکہ خود ساختہ ہیں، لہذا یہ ہم پر حجت نہیں، اور ہمارے نزدیک اقبال کے معنی: "آگے کی طرف آنا" اور ادبار کے معنی: "پیچھے کی طرف جانا" ہے، لہذا اقبال کے معنی ہوئے: "حیض کا آنا عادت کے ساتھ" اور ادبار کے معنی: "حیض کا چلا جانا عادت کے ساتھ" ہوئے، اسی وجہ سے ہمارے نزدیک تمییز الوان کا اعتبار نہیں اور ہماری دلیل یہی حدیث ہے، کہ یہاں "أقبلت" کے معنی وہی ہیں جو ہم نے بیان کئے، کیونکہ اس کا مقابل "أدبرت" نہیں آرہا، بلکہ "إذا ذهب قدرها" ہے، جس سے معلوم ہوا کہ ادبار کے معنی ہیں: "حیض کا وقت سے ختم ہونا" لہذا اس سے تمییز الوان پر استدلال نہیں ہو سکتا۔ (۱)

بہر حال قطع نظر اس سے کہ حیض اور استحاضہ کے درمیان فرق الوان کے ذریعہ ہوگا یا عادت کے ذریعہ، ائمہ اربعہ رحمہم اللہ کا اس پر اتفاق ہے کہ انقطاع حیض کے بعد صرف ایک مرتبہ غسل واجب ہوگا، پھر اگر حیض کے بعد استحاضہ کی شکل ہو، تو احناف رحمہم اللہ کے نزدیک ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کرنا ضروری ہوگا اور دوسری نماز کا وقت آنے سے پہلے پہلے اندرون وقت، وقتی فرائض کے علاوہ اور فرائض ونوافل بھی ادا کئے جاسکتے ہیں اور جب دوسری نماز کا وقت آئے گا، تو اس کے لیے الگ وضو کرنا ہوگا، یہی امام احمد رحمہ اللہ کا بھی مذہب ہے۔ (۲)

شوافع رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ ہر نماز کے لیے وضو کرے گی، اور ایک وضو سے ایک ہی فرض ادا کیا جاسکے گا، جس کے ساتھ تبعاً نوافل بھی درست ہیں، گویا شوافع کے ہاں ہر نماز کے لیے وضو ضروری ہے اور

---

(۱) الكنز المتواري: ۲٦٧/۳

(۲) فتح الباري: ۵۳۱/۱، معارف السنن: ٤٨١/۱، فضل الباري: ٤٧٥/٢، إرشاد الساري: ٥٤٧/١

احناف وحنابلہ کے نزدیک ہر وقتِ نماز کے لیے وضو ضروری ہے۔(۱)

مالکیہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ مستحاضہ اور معذور کے حق میں عذر کبھی ناقض وضو نہیں ہوتا، اگر ایک نماز کے لیے وضو کیا، تو اس کے بعد دوسری نماز کا وقت آنے پر نیا وضو ضروری نہیں، صرف استحباب کے درجے میں ہے، الّا یہ کہ نقضِ وضو کا کوئی اور سبب پیش آجائے، تو ایسی صورت میں دوسرا وضو کرنا ہوگا۔(۲)

اس مقام پر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کو جمہور کا مذہب کہا ہے، لیکن یہ درست نہیں، کیونکہ "المغني في فقه الإمام أحمد رحمه الله"(۳) کی عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا مذہب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب سے مختلف نہیں۔(۴)

فائدہ

علامہ عینی رحمہ اللہ نے "فائدہ" کے عنوان کے تحت ان عورتوں کے نام ذکر کیے ہیں، جنہیں عہدِ نبوی میں استحاضہ کی بیماری لاحق تھی۔ وہ نام درج ذیل ہیں:

۱- ام حبیبہ بنت جحش، ۲- زینب ام المومنین، ۳- اسماء اخت میمونہ، ۴- فاطمہ بنت ابی حبیش، ۵- حمنہ بنت جحش، ۶- سھلہ بنت سہیل، ۷- زینب بنت جحش، ۸- سودہ بنت زمعہ، ۹- زینب بنت ام سلمہ، ۱۰- اسماء بنت مرشد الحارثیہ، ۱۱- بادیہ بنت غیلان۔(۵)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس روایت سے معلوم ہوا کہ عورت کے لیے بذاتِ خود عورتوں سے متعلق مسائل کو مرد سے پوچھنا جائز ہے۔ اسی طرح ضرورت کے موقعہ پر عورت کی آواز کے سننے کا جواز بھی معلوم ہوا۔(۶)

---

(۱) فتح الباري: ۱/ ۵۳۱، معارف السنن: ۱/ ٤٨١، فضل الباري: ۲/ ٤٧٥، إرشاد الساري: ۱/ ٥٤٧

(۲) حوالہ بالا

(۳) المغني لابن قدامة: ۱/ ۲۰۷

(٤) معارف السنن: ۲/ ٤٨١

(٥) عمدة القاري: ۳/ ۲۷۷

(٦) فتح الباري: ۱/ ۵۳۱، ۵۳۲

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث مذکور اور ترجمۃ الباب میں مناسبت واضح ہے، اور وہ اس طرح کہ یہ باب استحاضہ کے حکم کے بیان میں ہے اور حدیث میں بھی اس کا حکم بیان کیا گیا ہے۔(۱)

۹ - باب : غَسْلِ دَمِ الْمَحِيضِ .

ماقبل سے ربط

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ باب دمِ حیض کو دھونے کے بیان میں ہے اور اس باب کی باب سابق کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ دونوں کا تعلق عورتوں کے مسائل سے ہے۔(۲)

نیز فرماتے ہیں کہ بعض نسخوں میں ترجمۃ الباب "غسل دم الحیض" اور بعض نسخوں میں "غسل دم الحائض" کے الفاظ کے ساتھ ہے، اور کتاب الوضوء میں بھی امام بخاری رحمہ اللہ نے اس ترجمۃ الباب سے ملتا جلتا ایک ترجمہ قائم کیا ہے، یعنی: "باب غسل الدم" ۔علامہ عینی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ نے ان دونوں ابواب کے درمیان فرق یوں کیا ہے کہ یہ ترجمۃ الباب خاص ہے اور کتاب الوضوء میں عام تھا، گویا یہ تخصیص بعد التعمیم کے قبیل سے ہے۔(۳)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ ترجمہ شارحہ ہے، چونکہ حدیث میں "نضح" کا لفظ ہے، جس کے معنی "چھڑکنے" کے ہیں، اور مراد غسل (دھونا) ہے، تو ترجمۃ الباب میں لفظ "غسل" لا کر امام بخاری رحمہ اللہ نے بتلا دیا کہ "نضح" سے مراد "غسل" ہے۔(۴)

ترجمۃ الباب کا مقصد

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ پہلے "بـاب غسـل الدم"

---

(۱) عمدة القاري: ۳/ ۲۷٦

(۲) عمدة القاري: ۳/ ۲۷۷

(۳) عمدة القاري: ۳/ ۲۷۷، فتح الباري: ۱/ ۵۳۲، إرشاد الساري: ۱/ ۵٤۸

(٤) تقرير بخاري: ۲/ ۹۸

لاچکے ہیں، جس میں ہر خون کو دھونے کا حکم معلوم ہو چکا تھا اور اس کے ساتھ "باب غسل المني" لائے تھے، جس سے غسلِ منی کے حکم میں کچھ نرمی وسہولت بھی واضح تھی، اب یہاں دمِ حیض کو دھونے کا الگ سے حکم اس لیے بتلایا کہ شاید کوئی خیال کرے کہ جس طرح "غسلِ منی" میں عام واکثری ابتلاء کے سبب سے تخفیف ہوگئی تھی، اسی طرح دمِ حیض کے دھونے میں بھی تخفیف ہوسکتی ہے، اس خیال کا دفعیہ کیا اور بتلایا کہ اس کا حکم دوسرے دمآء (خونوں) ہی کی طرح ہے کہ پورے اہتمام سے دوسری نجاستوں کی طرح دھونا ہے۔ گویا غسلِ منی کے حکم میں تخفیف خلافِ قیاس شریعت سے ثابت ہوئی ہے، جس پر دوسری نجاستوں کو قیاس نہیں کرسکتے۔ (۱)

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چونکہ حیض کا خون جس میں ناپاکی کے ساتھ ساتھ گھناؤنا پن بھی ہے، اس لیے اس کے دھونے میں مبالغے کی ضرورت ہے، لہٰذا امام بخاری رحمہ اللہ اس ترجمۃ الباب میں اسی مبالغۂ غسل کی کیفیت بیان کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ غسل اور دھونے سے پہلے "قرص" یعنی: انگلیوں یا ناخن وغیرہ سے کھرچنے کا ذکر ہے، جس میں فائدہ یہ ہے کہ کپڑوں کے تاروں تک جو خون پہنچ جاتا ہے، وہ دھونے میں نکل جائے گا۔ (۲)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ترجمۃ الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ کی غرض کپڑوں سے خونِ حیض کی نجاست کو زائل کرنے کو بیان کرنا ہے اور آئندہ "باب غسل المحیض" کے تحت بدن سے خونِ حیض کی نجاست کو زائل کرنے کو بیان فرمائیں گے، وجہ یہ ہے کہ بابِ مذکور کے تحت امام بخاری رحمہ اللہ نے جو دو حدیثیں روایت کی ہیں، ان دونوں میں کپڑوں سے خونِ حیض کو صاف کرنے کا بیان ہے اور "باب غسل المحیض" میں جو روایت ذکر کی ہے، اس میں بدن سے خونِ حیض کو زائل کرنے کا بیان ہے۔

۳۰۱ : حدّثنا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ : أَخْبَرَنَا مالِكٌ ، عَنْ هِشَامٍ ، عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ

---

(۱) لامع الدراري: ۲٦۸/۳

(۲) فضل الباري: ۴۷٦/۲

(☆) قوله: "أسماء بنت أبي بكر": الحديث، مرّ تخريجه في كتاب الوضوء، باب غسل الدم، رقم الحديث: ۲۲۷

الْمُنْذِرِ ، عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ أَنَّهَا قَالَتْ : سَأَلَتِ امْرَأَةٌ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَتْ : يَا رَسُولَ اللّٰهِ ، أَرَأَيْتَ إِحْدَانَا ، إِذَا أَصَابَ ثَوْبَهَا الدَّمُ مِنَ الْحَيْضَةِ ، كَيْفَ تَصْنَعُ ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ : (إِذَا أَصَابَ ثَوْبَ إِحْدَاكُنَّ الدَّمُ مِنَ الْحَيْضَةِ ، فَلْتَقْرُصْهُ ، ثُمَّ لِتَنْضَحْهُ بِمَاءٍ ، ثُمَّ لِتُصَلِّي فِيهِ) .
[ر : ٢٢٥]

”حضرت اسماء بنت ابی بکر صدیق رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ ایک عورت نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یارسول اللہ! آپ ایسی عورت کے متعلق کیا فرماتے ہیں جس کے کپڑے پر حیض کا خون لگ گیا ہو، اسے کیا کرنا چاہئے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کسی عورت کے کپڑے پر حیض کا خون لگ جائے، تو اسے کھرچ ڈالے، اس کے بعد اسے پانی سے دھولے، پھر اس کپڑے میں نماز پڑھ سکتی ہے“

تراجم رجال

عبداللہ بن یوسف

یہ مشہور امام ومحدث ابومحمد عبداللہ بن یوسف تنیسی کلاعی دمشقی رحمہ اللہ ہیں۔
ان کے تفصیلی حالات ”كتاب العلم، باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب“ کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

مالک

یہ امام دارالہجرہ مالک بن انس بن مالک بن ابی عامر بن عمرو الاصبحی رحمہ اللہ ہیں۔
ان کے تفصیلی حالات ”كتاب الإيمان، باب من الدين الفرار من الفتن“ کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

هشام بن عروة

یہ ہشام بن عروۃ بن الزبیر بن العوام قرشی رحمہ اللہ ہیں۔

(۱) كشف الباري: ١١٣/٤

(۲) كشف الباري: ٨٠/٢

ان کے تفصیلی حالات "كتاب الإيمان، باب أحب الدين إلى الله أدومه" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

فاطمة بنت المنذر

یہ فاطمہ بنت المنذر بن الزبیر بن العوام قرشیہ اسدیہ رحمہا اللہ ہیں۔

ان کے تفصیلی حالات "كتاب العلم، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس" میں تیسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

أسماء بنت أبي بكر الصديق

یہ خلیفہ اول حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی حضرت اسماء رضی اللہ عنہا ہیں۔ حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ کی اہلیہ ہیں۔

ان کے تفصیلی حالات "كتاب العلم، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس" کی تیسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۳)

شرح حدیث

امام بخاری رحمہ اللہ حضرت اسماء بنت ابی بکر صدیق رضی اللہ عنہما کی اس روایت کو كتاب الوضوء، "باب غسل الدم" کے تحت "يحيى القطان عن هشام" کے طریق سے روایت کر چکے ہیں اور اسی مقام پر جملہ مباحث بھی ذکر کی جا چکی ہیں۔(۴)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ دم حیض کی نجاست پر اجماع ہے، پھر بھی روایت میں لفظ نضح وارد ہوا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ نضح سے مراد شریعت میں غسل (دھونا) ہی ہے۔(۵)

---

(١) كشف الباري: ٢/ ٤٣٢

(٢) كشف الباري: ٣/ ٤٨٦

(٣) كشف الباري: ٣/ ٤٨٧

(٤) فتح الباري: ١/ ٥٣٢، عمدة القاري: ٣/ ٢٧٨

(٥) فيض الباري: ١/ ٤٩٤

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث اور ترجمۃ الباب میں مناسبت بالکل واضح ہے، کیونکہ دونوں میں خونِ حیض کو دھونے کا حکم دیا گیا ہے۔(۱)

۳۰۲ : حدّثنا أصبغُ قَالَ : أخبرَني ابنُ وهبٍ قَالَ : أخبرَني عمرُو بنُ الحارِثِ ، عَنْ عَبْدِ الرَّحمنِ بنِ القاسِمِ : حدَّثَهُ عَنْ أبيهِ ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ : كَانَتْ إِحْدَانَا تَحِيضُ ، ثُمَّ تَقْتَرِصُ الدَّمَ مِنْ ثَوْبِهَا عِنْدَ طُهْرِهَا ، فَتَغْسِلُهُ وَتَنْضَحُ عَلَى سَائِرِهِ ، ثُمَّ تُصَلِّي فِيهِ .

"حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ جب ہم میں سے کسی کو حیض آتا، تو کپڑے کو پاک کرتے وقت وہ خون کو کھرچ دیتی اور اس جگہ کو دھولیتی تھی، پھر تمام کپڑے پر پانی بہادیتی اور پھر اس میں نماز پڑھتی تھی۔"

تراجم رجال

أصبغ

یہ اصبغ بن الفرج بن سعید بن نافع القرشی الاموی المصری رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت "ابوعبداللہ" ہے۔ ان کے احوال "كتاب الوضوء، باب المسح على الخفين" کے تحت گزر چکے ہیں۔

ابن وهب

یہ مشہور امام ومحدّث وفقیہ ابومحمد عبداللہ بن وہب بن مسلم قرشی فہری مصری رحمہ اللہ ہیں۔ ان کے تفصیلی حالات "كتاب العلم، باب من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين" کے تحت گزر

(۱) عمدة القاري: ۴۱۲/۳، الكنز المتواري: ۲۶۸/۳

(۳۰۲) رواه أبو داود في الطهارة، باب في الرجل يصيب منها مادون الجماع، رقم الحديث: ۲۶۹، وباب المرأة تغسل ثوبها الخ، رقم الحديث: ۳۵۷، وباب الإعادة من النجاسة تكون في الثوب، رقم الحديث: ۳۸۸، والنسائي في الطهارة، باب مضاجعة الحائض، رقم الحديث: ۲۸۴

چکے ہیں۔(۱)

عمرو بن الحارث

یہ عمرو بن الحارث بن یعقوب بن عبداللہ انصاری مصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے تفصیلی حالات "كتاب الوضوء، باب المسح على الخفين" کے تحت گزر چکے ہیں۔

عبدالرحمن بن القاسم

یہ مشہور امام ومحدّث عبدالرحمٰن بن القاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہم ہیں۔

ان کے تفصیلی حالات "كتاب الغسل، باب هل يدخل الجنب يده الخ" کے تحت گزر چکے ہیں۔

قاسم

یہ قاسم بن محمد بن ابی بکر صدیق رضی اللہ عنہم ہیں۔

ان کے تفصیلی حالات "كتاب الغسل، باب من بدأ بالحلاب أو الطيب عند الغسل" کے تحت گزر چکے ہیں۔

عائشة

یہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

شرح حدیث

(قولها: كانت إحدانا)

اس سے مراد ازواجِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔(۳)

مطلب یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور مبارک میں جب ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن

---

(۱) كشف الباري: ۳/ ۲۷۷

(۲) كشف الباري: ۱/ ۲۹۱

(۳) فتح الباري: ۱/ ۵۳۲، عمدة القاري: ۳/ ۲۷۸

کے کپڑوں کے ساتھ حیض کا خون لگ جاتا، تو وہ اس خون سے اسی طرح پاکی حاصل کرتی تھیں، جیسا کہ روایت میں مذکور ہوا اور یوں یہ حدیث، حدیثِ مرفوع کے حکم میں ہوگی، جس کی تائید حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کی حدیث سے ہوتی ہے جو کہ روایت مذکورہ سے پہلے گزری ہے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود یہی طریقہ خون کے ازالہ کا بیان فرمایا ہے۔(۱)

ابن بطال رحمہ اللہ کی رائے

ابن بطال رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث عائشہ، حدیث اسماء کے لیے تفسیر ہے، اور یہ کہ حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کی حدیث میں واردلفظ ''نضح'' سے مراد ''غسل'' ہے، جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول: وتنضح علی سائرہ، سے مراد ''رش'' یعنی: پانی کا چھڑکاؤ ہے، دھونا مراد نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ کپڑے میں جس جگہ خون لگا ہوتا تھا، تو اس جگہ کو دھویا کرتی تھیں، جیسا کہ روایت میں اس کی صراحت ہے اور بقیہ کپڑے پر چونکہ خون نہیں لگا ہوتا تھا، تو وہاں دفعِ وسوسہ کے لیے پانی کا چھڑکاؤ کرلیا کرتی تھیں، کیونکہ ایسا تو ہو نہیں سکتا کہ موضعِ دم کے بعض کو دھویا جائے اور بعض موضعِ دم پر صرف پانی کا چھڑکاؤ ہو۔(۲)

(تقترص الدم من ثوبها)

تقترص: بالقاف والصاد المهملة، یہ ''تفتعل'' کے وزن پر ہے اور اس کے معنی ہیں: ''انگلیوں کے کناروں کے ذریعے خون کے دھبّوں کو دھونا''۔

ابن جوزی رحمہ اللہ نے اس لفظ کے معنی ''تقتطع'' سے کئے ہیں، یعنی: وہ موضع دم سے اس دھبے کو کاٹ لیتی تھی، جدا کرلیتی تھی، لیکن ان دونوں معنوں میں سے پہلا معنی ہی زیادہ مناسب ہے اور حدیث اسماء کے موافق ہے، کیونکہ حدیث اسماء میں ''فلتقرصه'' کے الفاظ ہیں، جس کے معنی کھرچنے کے آتے ہیں، نا کہ کاٹنے کے۔ نیز یہاں بھی ایک روایت میں ''تقترص'' کے بجائے ''ثم تقرص الدم من ثوبها'' کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔(۳)

---

(۱) فتح الباري: ۱/ ۵۳۲، عمدة القاري: ۳/ ۲۷۸

(۲) شرح ابن بطال: ۱/ ۴۳۵، فتح الباري: ۱/ ۵۳۲، عمدة القاري: ۳/ ۲۷۸

(۳) فتح الباري: ۱/ ۵۳۲، عمدة القاري: ۳/ ۲۷۸

شراح نے لکھا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کھرچنے کا حکم اس وجہ سے دیا، کیونکہ خون کے ان دھبوں کو کھرچنے کے بعد دھونے سے وہ داغ ودھبے آسانی سے زائل ہوجاتے ہیں اور کپڑا پاک ہوجاتا ہے۔(۱)

(عند طهرها)

اسی طرح اکثر روایات میں مذکور ہے، البتہ "حموی" اور "مستملی" کی روایات میں "عند طهره" کے الفاظ ہیں، اور ضمیر "ثوب" کی طرف راجع ہے، اور معنی یہ ہے کہ جب اس کپڑے کو پاک کرنے کا ارادہ ہوتا، تو تب پھر وہ اس داغ کو کھرچتی اور دھولیتی۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب کپڑے کو پاک کرنے کی فوری حاجت نہ ہو، تو نجاست کو چھوڑا جاسکتا ہے، پھر جب حاجت ہو پاک کرنے کی، تو اس موقع پر پاک کرلیا جائے۔(۲)

(ثم تصلي فيه)

اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ نجس کپڑے میں نماز پڑھنا ممنوع ہے۔(۳)

امام ابومحمد عبداللہ بن ابی جمرہ اندلسی رحمہ اللہ نے باب میں مذکور حدیثِ عائشہ رضی اللہ عنہا کے تحت چند نکات ذکر کیے ہیں:

۱- پہلا نکتہ یہ ذکر کیا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: "كانت إحدانا تحيض" کہ جب ہم ازواج نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) میں سے کسی کو حیض آتا، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے علی العموم تمام ازواج کی خبر دی، خود اپنی ذات سے متعلق خبر نہیں دی، تو اس میں نکتہ یہ ہے کہ اگر وہ صرف اپنی ذات سے متعلق خبر دیتیں، تو پھر یہ احتمال ہوتا کہ یہ حکم اور عمل صرف حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ خاص تھا، جب کہ اس کے برعکس علی العموم خبر دینے کا فائدہ یہ ہے کہ عموم اس بات کا متقاضی ہے کہ یہ حکم مضبوطی اور پختگی کے ساتھ تمام ازواج کے ساتھ ہو۔

۲- دوسرا نکتہ یہ ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جب کسی چیز سے متعلق خبر دینی مقصود ہو، تو وہ خبر واضح اور صاف انداز میں دینی چاہیے، اور اس سے یہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ احکام کو ثابت کرنے کی غرض سے ان

---

(۱) عمدة القاري: ۲۷۸/۳، بهجة النفوس: ۱۶۵/۱

(۲) فتح الباري: ۵۳۳/۱، بهجة النفوس: ۱۶۵/۱

(۳) فتح الباري: ۵۳۳/۱، بهجة النفوس: ۱۶۵/۱

باتوں کا اظہار کیا جاسکتا ہے، جن سے طبیعت گھن کرتی ہے، جیسا کہ یہاں حدیثِ باب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حیض کا تذکرہ کیا اور اس کی نسبت تمام ازواج کی طرف کی، اسی طرح نجاستِ دم کو کھرچنے اور پھر دھونے کا تذکرہ کیا۔

۳- حدیث کے الفاظ "ثم تقرص الدم من ثوبها عند طهرها فتغسله" سے معلوم ہوتا ہے کہ نجاست کو دور کرنا عبادت کے وجوب کے متوجہ ہونے کے وقت لازم اور ضروری ہوتا ہے، لہٰذا اگر نجاست کو فوری طور پر دور کرنے کی حاجت نہ ہو، تو نجاست کو چھوڑا جاسکتا ہے۔

۴- "ثم تقترص الدم" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ "کھرچنا" زوالِ نجاست میں مدومعاون ہے، بایں معنی کہ کھرچنے کے بعد نجاست کو زائل کرنا آسان ہوجاتا ہے، کیونکہ یہ ایک بدیہی سی بات ہے کہ اگر نجاست جرم وجسم والی ہو، اور بغیر کھرچے اس پر پانی بہایا جائے، تو وہ نجاست کپڑے میں پھیلنے لگتی ہے۔

۵- پانچواں نکتہ یہ ہے کہ ازواجِ مطہرات کے کھرچنے کے عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ کاموں میں سے ہلکے اور آسان کام کو اختیار کرنا چاہیے، جیسا کہ یہاں پر منقول ہے کہ پہلے ازواج نجاست کو کھرچ لیتی تھیں اور پھر دھوتی تھیں، تو معلوم ہوا کہ ازواج زوالِ نجاست کے لیے آسان عمل کو اختیار کرتی تھیں، کیونکہ اس عمل کے بعد نجاست بآسانی زائل ہوجاتی ہے۔

۶- حدیث سے ایک حکم یہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ جس جس جگہ نجاست کا لگا ہوا ہونا یقینی ہو، تو اسے دھویا جائے گا اور جہاں شک اور وسوسہ ہو، تو اس پر پانی کا چھڑکاؤ کیا جائے گا، تاکہ وسوسہ ختم ہوجائے۔

۷- اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حائضہ کا نماز پڑھنا حیض کے ختم ہونے اور طہر کے شروع ہونے اور اسی طرح نجاستِ دم کو زائل کرنے اور پانی سے پاکی حاصل کرنے (اگر پانی میسر ہو) کے بعد درست ہوگا، اس سے پہلے حائضہ نماز نہیں پڑھ سکتی، اور یہ حکم حدیثِ باب سے اس طرح مستنبط ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اولاً ان تمام احوال اور اوصاف کو ذکر کیا ہے اور اس کے بعد نماز پڑھنے کا ذکر کیا۔

۸- حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حائضہ عورت کا بدن اور اس کا پسینہ پاک اور طاہر ہوتا ہے، کیونکہ ایک عورت اتنے ایام حیض میں گزارتی ہے، تو پسینے کا آنا تو لازمی چیز ہے اور پھر حدیث میں صرف کپڑے میں سے اس جگہ کو دھونے کا حکم دیا گیا، جہاں جہاں نجاست لگی، باقی پانی کے چھڑکاؤ کا حکم ہے۔ اگر پسینہ

پاک نہ ہوتا، تو بدن کے ساتھ پورے لباس کو بھی دھونے کا حکم ہوتا، صرف ''نضح'' اور چھڑکاؤ کافی نہ ہوتا۔(۱)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث اور ترجمۃ الباب میں مناسبت بالکل واضح ہے، کیونکہ دونوں میں خونِ حیض کی نجاست کو دھونے کا تذکرہ ہے۔(۲)

۱۰ – باب : اَلِاعْتِكَافِ لِلْمُسْتَحَاضَةِ .

اعتکاف: "عکوف" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی روکنے اور منع کرنے کے آتے ہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿والهدى معكوفا ان يبلغ محله﴾ أي: ممنوعاً، اسی سے اعتکافِ شرعی بھی ہے، کیونکہ معتکف خود کو اللہ تعالیٰ کی رضا اور خوشنودی اور قربِ الٰہی کے حصول کے لیے اللہ کے گھر میں روکے رکھتا ہے اور شریعت کی اصطلاح میں ''اعتکاف'' کی تعریف درج ذیل ہے:

"الاعتكاف: هو اللبث في المسجد بنية الاعتكاف" یعنی: شرعاً اعتکاف، اعتکاف کی نیت سے مسجد میں ٹھہرنے کو کہتے ہیں۔(۳)

ماقبل سے ربط

"باب غسل دم المحيض" اور مذکورہ باب میں مناسبت ظاہر ہے کہ دونوں میں عورتوں سے متعلق احکام کا ذکر ہے۔(۴)

ترجمۃ الباب کا مقصد

حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ کی رائے

حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد مستحاضہ

---

(۱) بهجة النفوس: ۱/۱٦٥، ۱٦٦

(۲) عمدة القاري: ۳/۲۷۸، الكنز المتواري: ۳/۲٦۸

(۳) البحر الرائق: ۲/٥۲۲، البناية شرح الهداية: ٤/۱۲۱

(٤) عمدة القاري: ۳/۲۷۸

کے لیے اعتکاف میں بیٹھنے کے جواز کو بیان کرنا ہے(۱)، اسی بات کو کچھ وضاحت کے ساتھ حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ نے بیان فرمایا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ اعتکاف مساجد میں ہوتا ہے اور مساجد کو مستقذرات ونجاسات، یعنی: گندگی سے پاک رکھنے کا حکم دیا گیا ہے اور مستحاضہ کو خون آتا رہتا ہے جو نجس اور قذر ہے، تو اس سے بظاہر وہم ہوتا تھا کہ وہ اعتکاف نہیں کر سکے گی، تو امام بخاری رحمہ اللہ نے تنبیہ فرمادی کہ اس کو اعتکاف کرنا جائز ہے۔(۲)

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ حیض کی وجہ سے جو امور ممنوع تھے، استحاضہ کی وجہ سے ان کی ممانعت نہیں، البتہ اتنی احتیاط ضروری ہے کہ مساجد کی تلویث نہ ہو۔(۳)

۳۰۳ : حدَّثنا إِسْحٰقُ قَالَ : حَدَّثنا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ ٱللهِ ، عَنْ خَالِدٍ ، عَنْ عِكْرِمَةَ ، عَنْ عَائِشَةَ (☆) : أَنَّ ٱلنَّبِيَّ ﷺ ٱعْتَكَفَ مَعَهُ بَعْضُ نِسَائِهِ ، وَهْيَ مُسْتَحَاضَةٌ تَرَى ٱلدَّمَ ، فَرُبَّمَا وَضَعَتِ ٱلطَّسْتَ تَحْتَهَا مِنَ ٱلدَّمِ . وَزَعَمَ : أَنَّ عَائِشَةَ رَأَتْ مَاءَ ٱلْعُصْفُرِ ، فَقَالَتْ : كَأَنَّ هٰذَا شَيْءٌ كَانَتْ فُلَانَةُ تَجِدُهُ . [۱۹۳۲]

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آپ کی بعض ازواج نے اعتکاف کیا، حالانکہ وہ مستحاضہ تھیں، انہیں خون آتا تھا، اس لیے اس خون کی وجہ سے اکثر طشت اپنے نیچے رکھ لیتیں۔ اور عکرمہ رحمہ اللہ نے کہا کہ حضرت

(۱) فتح الباري: ۱/ ۵۳۳، عمدة القاري: ۳/ ۲۷۸

(۲) تقرير بخاري: ۲/ ۹۸، ۹۹

(۳) لامع الدراري: ۳/ ۲۶۹

(☆) قوله: "عائشة": الحديث، رواه البخاري في نفس الباب أيضا تحت رقم الحديث: ۳۱۰، ۳۱۱، وكذا في كتاب الاعتكاف، باب اعتكاف المستحاضة، رقم الحديث: ۲۰۳۷، وأبو داود في الصيام، باب في المستحاضة تعتكف، رقم الحديث: ۲۴۷۶، وابن ماجه في كتاب الصيام، باب المستحاضة تعتكف، رقم الحديث: ۱۷۸۰

عائشہ رضی اللہ عنہا نے "کسم" کا پانی دیکھا، تو فرمایا کہ یہ تو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے، جیسے فلاں صاحبہ کو استحاضے کا خون آتا تھا۔"

تراجم رجال

إسحاق

یہ مشہور امام ومحدث اسحاق بن شاہین بن حارث واسطی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت "ابو بشر بن ابی عمران" ہے۔(۱)

انہوں نے ہشیم بن بشیر، خالد الطحان، ابن عیینہ، بشر بن مبشر اور حکم بن ظہیر رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے امام بخاری، امام نسائی، ابوبکر بن علی المروزی، ابن خزیمہ، اسلم بن سہل الواسطی، ابوحنیفہ محمد بن حنیفہ بن ماہان واسطی، محمد بن الحسیب الارغیانی اور ابن صائد رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔(۲)

امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "لا بأس به"(۳)

نیز حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام نسائی رحمہ اللہ نے اپنے شیوخ کے ناموں کے تذکرے میں فرمایا ہے کہ: "كتبنا عنه "بواسط" صدوق". یعنی: ہم نے اسحاق بن شاہین سے مقام "واسط" میں کتابتِ حدیث کی اور یہ بھی فرمایا کہ یہ صدوق ہیں۔(۴)

مسلمہ الاندلسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "صدوق". (۵)

ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کو "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(۶)

---

(۱) تهذيب الكمال: ٢/ ٤٣٤، تهذيب التهذيب: ١/ ٢٣٦

(۲) تلامذہ ومشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تهذيب الكمال: ٢/ ٤٣٤

(۳) تهذيب الكمال: ٢/ ٤٣٥، تهذيب التهذيب: ١/ ٢٣٧

(٤) تهذيب التهذيب: ١/ ٢٣٧

(٥) تهذيب الكمال: ٢/ ٤٣٥، تهذيب التهذيب: ١/ ٢٣٧

(٦) كتاب الثقات لابن حبان: ٨/ ١١٧

ابن حبان رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "مستقيم الحديث". (۱)

امام بخاری رحمہ اللہ نے ان سے ۱۶ حدیثیں روایت کی ہیں۔ امام حاکم اور ابو حاتم بن حبان رحمہما اللہ نے بھی اپنی اپنی "صحیح" میں ان سے حدیث روایت کی ہے۔ (۲)

ان کا انتقال ۲۵۰ھ کے بعد ہوا (۳) اور انہوں نے ۱۰۰ سال سے زیادہ عمر پائی۔ (۴)

خالد بن عبدالله

یہ خالد بن عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن یزید الطحان الواسطی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت "ابوالہیثم" ہے، اور ایک قول یہ بھی ہے کہ ان کی کنیت "ابو محمد" ہے۔ (۵)

انہی سے متعلق حکایت ہے کہ انہوں نے اپنے وزن کے برابر تین مرتبہ چاندی صدقہ کی تھی۔ (۶) ان کے تفصیلی حالات "كتاب الوضوء، باب من مضمض واستنشق من غرفة واحدة" کے تحت گزر چکے ہیں۔

خالد

یہ مشہور محدث ابوالمُنازل خالد بن مہران الحذاء البصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے تفصیلی حالات "كتاب العلم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم ((اللّٰهم علمه الكتاب))" کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۷)

عكرمة

یہ مشہور امام حدیث وتفسیر ابو عبداللہ عکرمہ مولیٰ عبداللہ بن عباس مدنی رحمہ اللہ ہیں۔

---

(۱) ۱۱۷/۸

(۲) إكمال تهذيب الكمال: ۲/ ۹۶

(۳) كتاب الثقات لابن حبان: ۱۱۷/۸

(٤) تهذيب الكمال: ۲/ ٤٣٥

(٥) تهذيب الكمال: ۸/ ۹۹، ۱۰۰

(٦) عمدة القاري: ۳/ ۲۷۹

(۷) كشف الباري: ۳/ ۳٦۱

ان کے تفصیلی حالات "كتاب العلم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم ((اللهم علمه الكتاب)) " کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

عائشة

یہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

شرح حدیث

(بعض نسائه)

یہ حالت رفعی میں ہے، کیونکہ یہ "اعتكف" کا فاعل ہے۔(۳)

(وهي مستحاضة)

یہ جملہ اسمیہ ہے، جو حال واقع ہو رہا ہے۔ اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہاں مؤنث کی ضمیر کیوں لائے، جب کہ ضمیر لفظ "بعض" کی طرف لوٹ رہی ہے اور وہ مذکر ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ ضمیر مؤنث اس وجہ سے لائے ہیں کہ مضاف (لفظِ "بعض") نے مضاف الیہ (نساء) سے تانیث کو کسب کیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ چونکہ یہاں اس مقام پر لفظ "بعض" کا مصداق "نساء" ہے، اس لیے مؤنث کی ضمیر لائے ہیں۔

نیز اگرچہ استحاضہ عورتوں کے ساتھ خاص ہے، مگر اس کے باوجود لفظ "مستحاضة" کے ساتھ تاء تانیث کا الحاق اس وجہ سے کیا گیا ہے کہ مراد بالفعل استحاضہ والی ہونا ہے، یعنی: وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اعتکاف میں بیٹھیں، دراں حالیکہ اس وقت بھی استحاضہ کا مرض لاحق تھا۔(۴)

---

(۱) كشف الباري: ۳/۳٦۳

(۲) كشف الباري: ۱/۲۹۱

(۳) عمدة القاري: ۳/۲۷۹

(٤) عمدة القاري: ۳/۲۷۹

(ترى الدم)

یہ جملہ فعلیہ ہے، جو کہ لفظ "مستحاضة" کے لیے صفت لازمہ ہے اور یہ جملہ اس پر بین دلیل ہے کہ مراد بالفعل استحاضہ والی ہونا ہے، یہ مراد نہیں کہ وہ ان عورتوں میں سے تھیں جنہیں استحاضے کا خون آیا کرتا تھا۔(۱)

(بعض نسائه)

ابن جوزی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ازواج نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کسی کو استحاضہ نہیں آتا تھا اور یہاں روایت عائشہ رضی اللہ عنہا میں جو "بعض نسائه" آیا ہے، تو اس سے مراد "بعض نساء أمته" ہے، یعنی: امت کی وہ خواتین مراد ہیں جن کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ بھی تعلق اور رشتہ تھا اور یہاں ام حبیبہ بنت جحش مراد ہیں، جو ام المؤمنین زینب بنت جحش کی بہن ہیں۔

حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ وغیرہ نے اس کے جواب میں فرمایا کہ ابن جوزی رحمہ اللہ کی پیش کردہ اس تاویل کی خود اسی باب کی دوسری اور تیسری حدیث تردید کرتی ہے، کیونکہ دوسری روایت میں "امرأة من أزواجه" اور تیسری روایت میں "بعض أمهات المؤمنين" کی تصریح ہے، جس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ازواج نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں سے ہی کوئی ایک مراد ہیں۔

دوسرا ابن جوزی رحمہ اللہ کے قول اور تاویل کے بطلان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان اقدس سے بہت بعید ہے کہ غیر ازواج میں سے کوئی عورت آپ کے ساتھ اعتکاف کرے، چاہے جس قدر بھی تعلق ہو۔(۲)

"بعض نساءه" کا مصداق

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر "بعض نسائه" کا مصداق ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن میں سے کون سی زوجہ ہیں، تو اس سلسلے میں علامہ عینی رحمہ اللہ نے تین اقوال ذکر کیے ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ ام المؤمنین سودہ بنت زمعہ مراد ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ رملہ ام حبیبہ بنت ابی سفیان مراد ہیں اور تیسرا قول یہ ہے کہ زینب

(۱) عمدة القاري: ۳/ ۲۷۹

(۲) فتح الباري: ۱/ ۵۳۳، عمدة القاري: ۳/ ۲۷۹، إرشاد الساري: ۱/ ۵۳۹

بن جحش مراد ہیں۔(۱)

جبکہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی تین قول ذکر کیے ہیں۔ایک سودہ بنت زمعہ، دوسرا ام سلمہ اور تیسرا ام حبیبہ بنت ابی سفیان، کیونکہ یہ تینوں ازواج مطہرات مستحاضات تھیں اور پھر ان تین اقوال میں سے ''سنن سعید بن منصور'' کی تائید سے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے مراد ہونے کو ترجیح دی۔سنن سعید بن منصور کی وہ روایت درج ذیل ہے:

''عن عكرمة أن أم سلمة كانت عاكفة وهي مستحاضة وربما جعلت الطست تحتها''. (یعنی: عکرمہ سے روایت ہے کہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا حالتِ استحاضہ میں اعتکاف میں بیٹھی تھیں اور خون کی وجہ سے اپنے نیچے طشت رکھ لیتی تھیں)۔(۲)

نیز آگے چل کر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ حدیث کے الفاظ ''فلانة'' کی تفسیر کے تحت فرماتے ہیں کہ یہاں بھی وہی تینوں احتمالات ہیں، جو پہلے ''بعض نسائه'' سے متعلق بیان ہوئے، اور علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ ازواج نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کوئی مراد نہیں، بلکہ وہ مستحاضہ خواتین مراد ہیں جن کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تعلق یا رشتہ تھا، اس لیے ان کی بیان کردہ تاویل کے مطابق یہاں ام حبیبہ بنت جحش (اخت زینب بنت جحش زوجۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلم) زینب بنت ام سلمہ (ربیبۂ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم) اسماء بنت عمیس (اختِ میمونہ لأمّها) اور حمنہ بنت جحش میں سے کوئی بھی خاتون مراد ہوسکتی ہیں، کیونکہ یہ سب مستحاضات بھی تھیں اور ان کا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے تعلق اور رشتہ داری بھی تھی۔(۳)

حاصل یہ نکلتا ہے کہ اگر ازواج مطہرات میں سے کوئی مراد ہے، تو ان میں سے سودہ بنت زمعہ، ام سلمہ اور رملہ ام حبیبہ بنت ابی سفیان میں سے کوئی ایک مراد ہوگی، اگر ابن جوزی رحمہ اللہ کی تاویل پر عمل کیا جائے، تو رشتہ داری رکھنے والی خواتین میں سے ام حبیبہ بنت جحش، حمنہ بنت جحش (اختا زینب بن جحش زوجۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلم)، اسماء بنت عمیس اور زینب بنت ام سلمہ رضی اللہ عنہا میں سے کوئی بھی مراد ہوسکتی

(۱) عمدة القاري: ۲۷۹/۳

(۲) فتح الباري: ۵۳٤/۱

(۳) حواله بالا

ہیں، کیونکہ قریبی رشتہ داروں میں سے یہی مستحاضہ تھیں، اور یوں کل ملا کر اس ابہام کی تفسیر میں سات اقوال بن جاتے ہیں۔

نیز ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ زوجۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلم حضرت زینب بنت جحش، زوجۂ طلحہ حضرت حمنہ بنت جحش اور زوجۂ عبدالرحمٰن بن عوف حضرت ام حبیبہ بنت جحش، تینوں بہنیں مستحاضہ تھیں، البتہ ان میں مشہور حضرت ام حبیبہ بنت جحش ہیں (۱)، اسی لئے امام ابوداؤد رحمہ اللہ (۲) نے جو "سليمان بن كثير عن الزهري عن عروة" کے طریق سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ ﴿استحيضت زينب بنت جحش، فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: اغتسلي لكل صلاة﴾ (یعنی: حضرت زینب بنت جحش کو استحاضے کا مرض لاحق ہوا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ ہر نماز کے لیے غسل کرلیا کرو)، جس کا ذکر "مؤطا امام مالک" میں بھی ہے (۳)، اور اس میں تصریح ہے کہ "التي كانت تحت عبدالرحمن بن عوف" تو اس روایت کے تحت ابن عبدالبر رحمہ اللہ جزم کے ساتھ فرماتے ہیں کہ یہ خطا پر مبنی ہے، اس لیے کہ بناتِ جحش میں سے مستحاضہ (ہونے میں مشہور) وہ تھیں، جو عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کے عقد نکاح میں تھیں اور وہ ام حبیبہ بنت جحش ہیں۔ (۴)

امام بلقینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں باتوں میں صورتِ تطبیق یہ ہے کہ زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا کا استحاضہ وقتی تھا، جبکہ ان کی بہن ام حبیبہ کا استحاضہ دائمی تھا، یوں دونوں باتوں میں تطبیق ہو جائے گی۔ (۵)

(قوله: الطست)

اس لفظ کی اصل "طس" (سین مشدد) ہے، ثقل کی وجہ سے ایک "سین" کو تاء سے بدل دیا گیا، اس لیے

(۱) فتح الباري: ۱/۵۳۳، عمدة القاري: ۳/۲۷۹

(۲) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب ماروي أن المستحاضة تغتسل لكل صلاة، رقم الحديث: ۲۹۲

(۳) المؤطا للإمام مالك، كتاب الطهارة، باب المستحاضة، رقم الحديث: ۲۰۰، مؤسسة زايد بن سلطان ال نهيان

(٤) الاستذكار: ۱/۳۸۷، فتح الباري: ۱/۵۳۳، أوجز المسالك: ۱/٦۲۹

(٥) فتح الباري: ۱/٥۳٤

جمع اور تصغیر کے لیے اصل کی طرف لوٹائیں گے، لہٰذا "طست" کی جمع "طِساس" اور تصغیر "طُسیس" آئے گی۔(۱)

نیز لفظ "طست" سین کے بجائے "شین" کے ساتھ بھی مستعمل ہے، یعنی: طشت، اور اس کی جمع "طشوت" آتی ہے۔(۲)

(قوله: من الدم)

کلمہ "من" تعلیلیہ ہے، یعنی: وہ خون کی وجہ سے اپنے نیچے طشت رکھ لیتی تھیں۔(۳)

(قوله: زعم)

"زعم" فعل ماضی ہے، اس میں ضمیر فاعل ہے جو "عکرمہ" کی طرف لوٹ رہی ہے اور زعم "قال" کے معنی میں ہے(۴)۔ علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ "قال" کے بجائے "زعم" کا لفظ شاید اس وجہ سے لائے ہیں کہ ان کے نزدیک اس قول کا حضرت عکرمہ رحمہ اللہ سے مروی ہونا صراحت کے ساتھ منقول نہیں، بلکہ انہوں نے قرائن کی دلالت سے اس قول کا عکرمہ رحمہ اللہ سے مروی ہونا سمجھا، اس لیے "قال" کے بجائے "زعم" لائے اور اس مقولے کو صراحت کے ساتھ حضرت عکرمہ رحمہ اللہ کی طرف منسوب نہیں فرمایا۔(۵)

پھر یہ قول یا تو امام بخاری رحمہ اللہ کی جملہ تعلیقات میں سے ہے، یا پھر خالد الحذاء رحمہ اللہ کے قول کا تتمہ ہے، اور دوسری (خالد الحذاء کے قول کا تتمہ ہونے کی) صورت میں یہ بھی سند کے درجے میں ہوگا، کیونکہ اس صورت میں اس کا عطف "عن عكرمة" پر باعتبارِ معنی ہوگا، یعنی: قال خالد: قال عكرمة وزعم عكرمة.(٦)

---

(١) شرح الكرماني: ٣/١٧٦، عمدة القاري: ٣/٢٧٩

(٢) عمدة القاري: ٣/٤١٤

(٣) فتح الباري: ١/٥٣٤، عمدة القاري: ٣/٢٧٩

(٤) عمدة القاري: ٣/٢٧٩

(٥) شرح الكرماني: ٣/١٧٦، عمدة القاري: ٣/٢٧٩

(٦) حواله بالا

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس قول کے تعلیقاتِ امام بخاری رحمہ اللہ میں سے ہونے کو بعید قرار دیا ہے(۱)، لیکن اس کلام پر رد کرتے ہوئے علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت یہ علامہ کرمانی رحمہ اللہ کے قول کو رد کرنا ہے، جبکہ اس رد کی کوئی وجہ نہیں بنتی، کیونکہ دونوں احتمال کے درجے میں ہیں اور عطفِ معنوی کا احتمال اس قول کے تعلیقاتِ امام بخاری رحمہ اللہ سے ہونے کے احتمال کو رد نہیں کرتا، جبکہ خود عطفِ معنوی قرار دینا ظاہر کے خلاف ہے، اس لیے کہ عطف میں اصل یہی ہے کہ وہ ظاہر پر ہو۔(۲)

(فلانة)

اس ابہام کی مکمل توضیح "بعض نسائه" کی تشریح کے تحت گزر چکی ہے۔

مذاهب الأئمة الأربعة في اعتكاف النسوة في المسجد

ائمہ ثلاثہ (امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمہم اللہ) کے نزدیک مرد اور عورت (خواہ وہ مستحاضہ ہی کیوں نہ ہو، اس لیے کہ مستحاضہ بھی حکماً پاک عورتوں کی طرح ہے) دونوں کے لیے صرف مسجد میں اعتکاف کرنا درست ہے، جیسا کہ کتب فقہ کی درج ذیل عبارات سے واضح ہوتا ہے۔

۱-"وأما الاعتكاف في مساجد البيوت، فلا يصح عند مالك لرجل ولا امرأة، خلاف قول أبي حنيفة في أن المرأة تعتكف في مسجد بيتها".(۳)

"گھروں کی مسجدوں میں اعتکاف کرنا امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک نہ کسی مرد کے لیے جائز ہے اور نہ کسی عورت کے لیے، برخلاف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے، کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ عورت اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے گی۔"

۲-" (قلت) لابن القاسم: ما قول مالك في المرأة، تعتكف في مسجد الجماعة؟ قال: نعم. (قلت) أتعتكف في قول مالك في مسجد

---

(۱) فتح الباري: ۱/۵۳٤

(۲) عمدة القاري: ۳/۲۷۹

(۳) البيان والتحصيل، في فقه الإمام مالك رحمه الله ، كتاب الصيام والاعتكاف، رقم المسألة: ۱۵، ۲/۲۲۳، دار الغرب الإسلامي.

بيتها؟(فقال) لا يعجبني ذلك، وإنما الاعتكاف في المساجد التي توضع لله". (۱)

''سحنون بن سعید التنوخی فرماتے ہیں کہ میں نے ابن القاسم رحمہ اللہ سے پوچھا کہ امام مالک رحمہ اللہ عورت کے لیے مسجدِ جماعت میں اعتکاف کرنے سے متعلق کیا فرماتے ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ جی ہاں! امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک عورت مسجدِ جماعت میں اعتکاف کرے گی۔ سحنون بن سعید کہتے ہیں کہ پھر میں نے پوچھا کہ کیا امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک عورت گھر کی مسجد میں اعتکاف کرسکتی ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: مجھے یہ بات پسند نہیں، اعتکاف تو صرف مساجد میں ہوتا ہے، جو اللہ کے لیے وضع کی گئی ہوتی ہیں۔''

٣-"لا يصح الاعتكاف من الرجل ولامن المرأة، إلا في السمجد، ولا يصح في مسجد بيت المرأة ولا مسجد بيت الرجل، وهو المعتزل المهيأ للصلاة، هذا هو المذهب وبه قطع المصنف". (٢)

یعنی: ''مرد اور عورت کا اعتکاف کرنا صرف مسجد میں درست ہے، نہ عورت کے لیے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرنا صحیح ہے اور نہ مرد کے لیے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرنا صحیح ہے، اور گھر کی مسجد سے مراد وہ جگہ ہے، جسے نماز پڑھنے کے لیے تیار کیا جاتا ہے، علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شوافع کا یہی مذہب ہے اور اسی پر مصنف نے جزم فرمایا ہے۔''

٤-"وللمرأة أن تعتكف في كل مسجد ولا يشترط إقامة الجماعة، لأنها غير واجبة عليها، وبهذا قال الشافعي: وليس لها الاعتكاف في بيتها. وقال أبو حنيفة والثوري: لها الاعتكاف في مسجد بيتها......" الخ. (٣)

---

(١) المدونة الكبرى، كتاب الاعتكاف، في اعتكاف العبد والمكاتب والمرأة الخ: ٢٣١/١، مطبعة السعادة

(٢) المجموع شرح المهذب: ٤٧٠/٦

(٣) المغني لابن قدامة: ٦٧/٣، دارالفكر

''عورت کسی بھی مسجد میں اعتکاف کرسکتی ہے، خاص مسجدِ جماعت شرط نہیں، کیونکہ عورت پر باجماعت نماز پڑھنا واجب نہیں اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے کہ عورت اپنے گھر میں اعتکاف نہیں کرے گی، اور امام ابوحنیفہ اور امام ثوری رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ عورت اپنے گھر میں اعتکاف کرے گی۔''

ابن بطال رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کا قول نقل کیا ہے کہ عورت، غلام اور مسافر جہاں چاہیں اعتکاف کرسکتے ہیں (۱)، جبکہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے عورتوں کے لیے مسجدِ جماعت میں اعتکاف کرنے کو خیموں والی روایت کی وجہ سے علی الاطلاق مکروہ کہا ہے۔ (۲)

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگرچہ عورت کے لیے مسجد میں اعتکاف کرنا جائز ہے، مگر اولیٰ وافضل اور مستحب عورت کے لیے یہی ہے کہ وہ اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے، عورت کے لیے مسجد میں اعتکاف کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔ (۳)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ''درمختار'' میں کراہت کا لفظ اس مسئلے میں کراہت تنزیہی پر محمول ہے، کیونکہ ایک ایسے امر پر جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مواجہت میں پیش آیا، مکروہ تحریمی کا حکم لگانا درست نہیں۔ (۴) حضرات حنفیہ نے یہ حکم اُس واقعہ سے اخذ کیا، جس میں ہے کہ ایک دفعہ آپ علیہ السلام نے رمضان کے آخری عشرے میں اعتکاف کا ارادہ کیا، تو حضرت عائشہ اور حضرت حفصہ رضی اللہ عنہما نے بھی اجازت طلب کی اور مسجد میں خیمے لگادیئے، ان کو دیکھ کر حضرت زینب رضی اللہ عنہا نے بھی ایک خیمہ لگادیا۔ (۵) اس پر

---

(۱) شرح ابن بطال: ٤/١٦٩، مكتبة الرشد

(۲) فتح الباري: ٤/٣٤٩، دار السلام

(۳) بدائع الصنائع: ٣/٢٥، البحر الرائق: ٢/٢٧، المبسوط للسرخسي: ٣/١٣٢، الدرالمختار مع ردالمحتار: ٣/٤٢٩، دار عالم الكتاب

(٤) فيض الباري: ١/٤٩٥

(٥) عن عائشة رضي الله عنها قالت: "كان النبي صلى الله عليه وسلم يعتكف في العشر الأواخر من =

ناراضگی کا اظہار فرماتے ہوئے حضور علیہ السلام نے اپنا خیمہ اٹھوادیا، اور ازواج مطہرات نے بھی اپنے اپنے خیمے اٹھا دیئے، جس کے بعد آپ علیہ السلام نے ماہ شوال میں اعتکاف فرمایا۔(۱)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ناپسندیدگی اور ناراضگی کا اظہار اس جملہ سے فرمایا: "آلبر یردن". یعنی: کیا یہ اس طرح مسجد میں اعتکاف کر کے خیر و بھلائی کو ڈھونڈ رہی ہیں؟

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ اگر ایسی صورت میں اعتکاف کرنے میں کوئی حرج نہ ہوتا، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم یوں عزمِ اعتکاف کے بعد اپنا خیمہ نہ اٹھواتے، اور نہ ازواج مطہرات سے ترک کرواتے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورتوں کے لیے مسجد میں اعتکاف کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔(۲)

ففي الدر المختار: " (أو لبث (امرأة في مسجد بيتها) ويكره في المسجد". اس پر علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: " (ويكره في المسجد) أي: تنزيهاً، كما هو ظاهر النهاية، نهر، وصرح في البدائع بأنه خلاف الأفضل".(۳)

علامہ کاسانی رحمہ اللہ کا کلام درج ذیل ہے:

وأما المرأة، فذكر في الأصل أنها لاتعتكف إلا في مسجد بيتها، ولا

= رمضان، فكنت أضرب له خباء، فيصلي الصبح ثم يدخله، فاستأذنت حفصة عائشة أن تضرب خباء، فأذنت لها فضربت خباء. فلما رأته زينب بنت جحش ضربت خباء اخر. فلما أصبح النبي صلى الله عليه وسلم، رأى الأخبية، فقال: ما هذا؟ فأخبر، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ((آلبرّ تُرون بهن؟)) فترك الاعتكاف ذلك الشهر، ثم اعتكف عشرا من شوال". رواه الإمام البخاري في الاعتكاف، في باب اعتكاف النساء، رقم الحديث: ۲۰۳۳، وكذا رواه مسلم في الاعتكاف، باب متى يدخل من أراد الاعتكاف في معتكفه، رقم الحديث: ۲۷۸۵، وفيه: آلبر يردن؟ ورواه أبوداود في الصيام، باب الاعتكاف، رقم الحديث: ۲٤٦٤، والنسائي في المساجد، باب ضرب الخباء في المساجد، رقم الحديث: ۷۱۰، وابن ماجه في الصيام، باب ماجاء في من يبتدئ الاعتكاف وقضاء الاعتكاف، رقم الحديث: ۱۷۷۱

(۱) فيض الباري: ۱/٤۹٥

(۲) فتح الملهم: ۳٤۷/٥، دار القلم

(۳) الدر المختار مع ردالمحتار: ۴۲۹/۳، دار عالم الكتب

تعتكف في مسجد جماعة، وروى الحسن عن أبي حنيفة أن للمرأة أن تعتكف في مسجد الجماعة وإن شاء ت اعتكفت في مسجد بيتها و مسجد بيتها أفضل لها من مسجد حيّها......وهذا لايوجب اختلاف الروايات، بل يجوز اعتكافها في مسجد الجماعة على الروايتين جميعاً بلاخلاف من أصحابنا، والمذكور في الأصل محمول على نفي الفضيلة، لا على نفي الجواز توفيقاً بين الروايتين، وهذا عندنا، وقال الشافعي: لا يجوز اعتكافها في مسجد بيتها".(۱)

یعنی: ''عورت صرف اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے گی، مسجدِ جماعت میں اعتکاف نہیں کرے گی اور حسن، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ عورت مسجدِ جماعت میں بھی اعتکاف کرسکتی ہے اور اگر چاہے، تو گھر کی مسجد میں بھی اعتکاف کرسکتی ہے اور عورت کے لیے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرنا محلے کی مسجد میں اعتکاف کرنے سے افضل ہے......علامہ کاسانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے اختلافِ روایات لازم نہیں آتا، بلکہ عورت کے لیے مسجدِ جماعت میں اعتکاف کرنا ہمارے اصحاب کے نزدیک دونوں روایتوں کے مطابق جائز ہے، اور اصل کی روایت افضلیت کی نفی پر محمول ہے، نا کہ جواز کی نفی پر، تا کہ دونوں روایتوں میں تطبیق ہوجائے اور یہ ہم احناف کا مذہب ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عورت کا اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرنا جائز نہیں ہے۔''

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت بالکل واضح ہے کہ دونوں میں اعتکافِ مستحاضہ کا بیان ہے۔(۲)

۳۰۵/۳۰٤ : حدَّثنا قُتَيْبَةُ قَالَ : حَدَّثنا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ ، عَنْ خَالِدٍ ، عَنْ عِكْرِمَةَ ، عَنْ عَائِشَةَ (☆) قَالَتْ : اعْتَكَفَتْ مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ امْرَأَةٌ مِنْ أَزْوَاجِهِ ، فَكَانَتْ تَرَى الدَّمَ وَالصُّفْرَةَ ،

(۱) بدائع الصنائع: ۲۵/۳

(۲) عمدة القاري: ۲۷۸/۳

(☆) قوله: "عائشة": الحديث، مر تخريجه تحت الحديث السابق

وَالطَّسْتُ تَحْتَهَا ، وَهِيَ تُصَلِّي .

''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج میں سے ایک نے اعتکاف کیا، وہ خون اور زردی کو دیکھتیں، جبکہ طشت ان کے نیچے ہوتا اور وہ نماز بھی ادا کرتی تھیں۔''

تراجم رجال

قتيبة

یہ شیخ الاسلام ابو رجاء قتیبہ بن سعید بن جمیل بن طریف ثقفی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے تفصیلی حالات ''كتاب الإيمان، باب إفشاء السلام من الإسلام'' کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

يزيد بن زريع

یہ مشہور محدث یزید بن زریع رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ''كتاب الوضوء، باب غسل المني وفركه الخ'' کے تحت گزر چکے ہیں۔

خالد

یہ مشہور محدث ابو المُنازل خالد بن مہران حذاء بصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ''كتاب العلم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((اللّٰهم علمه الكتاب))'' کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

عكرمة

یہ مشہور امامِ حدیث وتفسیر ابو عبداللہ عکرمہ مولیٰ ابن عباس مدنی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ''كتاب العلم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((اللّٰهم علمه

(۱) كشف الباري: ۱۸۹/۲

(۲) كشف الباري: ۳۶۱/۳

الکتاب))" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

عائشة

یہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

شرح حدیث

(قولها: ترى الدم والصفرة)

شراح رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یوں فرمانا استحاضہ سے کنایہ ہے، یعنی: وہ یہ بیان کرنا چاہتی ہیں کہ جن زوجہ نے آپ علیہ السلام کے ساتھ اعتکاف کیا، وہ مستحاضہ تھیں (حالت استحاضہ میں تھیں)۔(۳)

(والطست تحتها)

یہ جملہ حالیہ ہے۔ایک نسخہ میں یہ جملہ بغیر واؤ کے ہے، اور وہ بھی جائز ہے۔(۴)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث اور ترجمۃ الباب میں مناسبت واضح ہے کہ دونوں میں اعتکاف مستحاضہ کا ذکر ہے۔(۵)

(۳۰۵) : حدَّثنا مُسَدَّدٌ قَالَ : حَدَّثنا مُعْتَمِرٌ ، عَنْ خَالِدٍ ، عَنْ عِكْرِمَةَ ، عَنْ عَائِشَةَ(☆) : أَنَّ بَعْضَ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ اعْتَكَفَتْ وَهْيَ مُسْتَحَاضَةٌ .

"حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ بعض امہات المؤمنین (ازواج

---

(۱) كشف الباري: ۳/۳٦۳

(۲) كشف الباري: ۱/۲۹۱

(۳) عمدة القاري: ۳/۲۸۰، شرح الكرماني: ۳/۱۷۷

(٤) حواله بالا

(٥) عمدة القاري: ۳/۲۸۰

(☆) قوله: "عائشة": الحديث، مر تخريجه في نفس هذا الباب تحت رقم الحديث: ۳۰۹

میں سے کسی ایک نے) استحاضہ کی حالت میں اعتکاف کیا۔"

تراجم رجال

مسدد

یہ مسدد بن مسرہد بن مسربل بن مرعبل رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے مختصر حالات "كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه" کے تحت گزر چکے ہیں (۱) اور ان کے تفصیلی حالات "كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوماً دون قوم الخ" کی تیسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

معتمر

یہ ابومحمد معتمر بن سلیمان بن طرخان تیمی بصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے تفصیلی حالات "كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوماً دون قوم الخ" کی تیسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۳)

خالد

یہ ابوالمُنازل خالد بن مہران حذاء رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب العلم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: اللهم علمه الكتاب" کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۴)

عكرمة

یہ ابوعبداللہ عکرمہ مولیٰ ابن عباس رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب العلم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: اللهم علمه الكتاب"

(۱) كشف الباري: ۲/۲

(۲) كشف الباري: ٤/٥٨٨

(۳) كشف الباري: ٤/٥٩٠

(٤) كشف الباري: ۳/۳٦۱

کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

عائشة

یہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

شرح حدیث

اس باب کے تحت امام بخاری رحمہ اللہ نے تین حدیثیں ذکر کی ہیں اور ان احادیث سے مستحاضہ کے مسجد میں ٹھہرنے کا جواز ثابت ہوتا ہے، اسی طرح یہ بھی معلوم ہوا کہ مستحاضہ کی نماز اور اس کا اعتکاف دونوں صحیح ہیں، کیونکہ وہ بھی درحقیقت دیگر پاک عورتوں کے حکم میں ہے۔(۳)

نیز اگر مسجد کے ملوث ہونے کا خطرہ نہ ہو، تو حدث کی بھی اجازت ہے، جس طرح یہاں طشت رکھ کر مسجد کو خون سے ملوث نہ ہونے دیا گیا اور یہی حکم دوسرے ایسے لوگوں کے لیے بھی ہے، جن کا حدث وعذر ہر وقت موجود رہتا ہے، یا مسلسل زخم سے خون رستا رہتا ہے۔(۴)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روایتِ اولیٰ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ استحاضہ کا خون رقیق اور پتلا ہوتا ہے، خون حیض کی طرح نہیں ہوتا۔(۵)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت بالکل واضح ہے کہ حدیث اور ترجمۃ الباب دونوں میں اعتکاف مستحاضہ کا ذکر ہے۔(٦)

---

(۱) كشف الباري: ۳/۳٦۳

(۲) كشف الباري: ۱/۲۹۱

(۳) فتح الباري: ۱/٥۳٤، شرح الكرماني: ۳/۱۷۷، عمدة القاري: ۳/۲۸۰

(٤) حواله بالا

(٥) عمدة القاري: ۳/۲۸۰

(٦) حواله بالا

۱۱ – باب : هَلْ تُصَلِّي ٱلْمَرْأَةُ فِي ثَوْبٍ حَاضَتْ فِيهِ .

ماقبل سے ربط

اس باب کی باب سابق کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں حیض کے احکام کا ذکر ہے۔(۱)

ترجمۃ الباب کا مقصد

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں امام بخاری رحمہ اللہ عورت کے لیے ان ہی کپڑوں میں نماز کا جواز ثابت کر رہے ہیں جن میں ایام حیض گزارے ہیں، اس کی ضرورت اس لیے پیش آئی ہے کہ اسلام سے قبل عورتیں حیض کے کپڑوں کو تبدیل کیا کرتی تھیں اور اسے انتہائی ضروری خیال کرتی تھیں، لہٰذا امام بخاری رحمہ اللہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایام حیض کا مستعمل کپڑا اگر آلودہ ہوگیا ہے، تو اتنے حصہ کو دھویا جائے، اور اگر آلودگی سے محفوظ ہے، تو وہ پاک ہے اور اس میں نماز پڑھی جاسکتی ہے۔(۲)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روایت سے صاف ظاہر ہے کہ جس کپڑے کو پہن کر عورت نے اپنا زمانہ حیض گزارا ہو، تو زمانہ طہر میں اسی کو پاک کر کے اس میں نماز پڑھ سکتی ہے۔(۳)

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب روایت صاف اور واضح ہے، تو پھر امام بخاری رحمہ اللہ نے لفظِ "ھـل" کیوں بڑھایا؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے اصولِ موضوعہ میں سے ہے کہ اگر روایت میں کسی بھی احتمال کی بناء پر غور وفکر کیا جاسکے، تو وہ تشحیذ اذہان کے لیے لفظ "ھـل" لے آتے ہیں اور یہاں بھی احتمال ہے اور وہ احتمال یہ ہے کہ روایتِ باب میں نماز کی تصریح نہیں، اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی "باب من سمی النفاس حیضاً" کے تحت ذکر کردہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے حیض وطہارت کے کپڑے الگ الگ تھے، اب یہاں ان دونوں روایتوں میں یہ احتمال ہوگیا کہ نماز کے لیے کوئی اور کپڑا ہوتا تھا، یا ایک ہی

---

(۱) عمدة القاري: ۲۸۰/۳

(۲) شرح تراجم أبواب البخاري: ۱۹، فضل الباري: ۴۷۷/۲، الكنز المتواري: ۲۷۰/۳

(۳) تقرير بخاري: ۹۹/۲

کپڑا تھا جسے پاک کر کے نماز پڑھ لیا کرتی تھیں؟

جبکہ امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے اپنی ''سنن'' میں متعدد روایات ذکر کی ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ انہی کپڑوں میں نماز پڑھنا جائز ہے(۱)، چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے عورتوں نے دریافت کیا کہ آیا ہم ان کپڑوں میں نماز پڑھ سکتی ہیں، جو ایام حیض میں ہمارے بدن پر رہتے ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہاں! اگر اس میں اثر دم وغیرہ نہ ہو، تو پڑھ لو(۲)، لہٰذا امام بخاری رحمہ اللہ بھی یہاں حیض والے کپڑوں میں نماز کے جواز کو ثابت فرما رہے ہیں، البتہ تشحیذ اذہان کے لیے لفظ "هل" بڑھا دیا۔

٣٠٦ : حدَّثنا أَبُو نُعَيْمٍ قَالَ : حَدَّثنا إِبْرَاهِيمُ بْنُ نَافِعٍ ، عَنِ ٱبْنِ أَبِي نَجِيحٍ ، عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ : قَالَتْ عَائِشَةُ(☆) : مَا كَانَ لِإِحْدَانَا إِلَّا ثَوْبٌ وَاحِدٌ ، تَحِيضُ فِيهِ ، فَإِذَا أَصَابَهُ شَيْءٌ مِنْ دَمٍ ، قَالَتْ بِرِيقِهَا ، فَقَصَعَتْهُ بِظُفْرِهَا .

''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ ہمارے پاس صرف ایک کپڑا ہوتا تھا، جسے ہم حیض کے وقت پہنتی تھیں، پھر جب اس میں کچھ خون لگ جاتا، تو اس پر تھوک ڈال لیتیں اور پھر اسے ناخنوں سے مسل دیتیں۔''

تراجم رجال

أبو نعيم

یہ ابو نعیم فضل بن دکین رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۴)

(١) الكنز المتواري: ٣/ ٢٧٠، تقرير بخاري: ٢/ ٩٩

(٢) هكذا في روايات الإمام أبي داود رحمه الله، كتاب الطهارة، باب المرأة تغسل ثوبها الذي تلبسه في حيضها، رقم الحديث: ٣٥٨-٣٦٥

(☆) قوله: "عائشة": الحديث، ورواه أبو داود في الطهارة، في باب المرأة تغسل ثوبها الذي تلبسه في حيضها، رقم الحديث: ٣٥٨

(٤) كشف الباري: ٢/ ٦٦٩

إبراهيم بن نافع

یہ ابو اسحاق ابراہیم بن نافع مخزومی مکی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الغسل، باب من بدأ بشق رأسه الأيمن في الغسل" کے تحت گزر چکے ہیں۔

ابن أبي نجيح

یہ ابو یسار عبد اللہ بن ابی نجیح ثقفی مکی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب العلم، باب الفهم في العلم" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

مجاهد

یہ شیخ القراء والمفسرین ابو الحجاج مجاہد بن جبر رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب العلم، باب الفهم في العلم" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

عائشة

یہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۳)

کیا حدیث الباب کی سند میں انقطاع یا اضطراب ہے؟

بعض حضرات کی طرف سے حدیث الباب میں دو طرح سے کلام ہوا ہے، ایک یہ کہ حدیث الباب کی سند میں انقطاع ہے، کیونکہ ابو حاتم، ابن معین، یحییٰ بن سعید قطان، شعبہ اور امام احمد رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ امام مجاہد رحمہ اللہ کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سماع ثابت نہیں، اور دوسرا یہ کہ اس حدیث کی سند میں اضطراب بھی ہے، کیونکہ یہی روایت امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے "محمد بن كثير عن إبراهيم بن نافع عن الحسن

---

(۱) كشف الباري: ۳۰۲/۳

(۲) كشف الباري: ۳۰۷/۳

(۳) كشف الباري: ۲۹۱/۱

بن مسلم" کے طریق سے نقل کی ہے، جس میں ابراہیم بن نافع، حسن بن مسلم سے روایت کرتے ہیں اور یہاں روایتِ بخاری میں ابراہیم بن نافع، ابن ابی نجیح سے روایت کررہے ہیں۔

اول کا جواب یہ ہے کہ خود امام بخاری رحمہ اللہ نے اس سند کے علاوہ دیگر متعدد احادیث میں امام مجاہد رحمہ اللہ کے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے سماع کی تصریح کی ہے۔ اسی طرح ابن المدینی اور ابن حبان رحمہما اللہ کے نزدیک بھی امام مجاہد رحمہ اللہ کا سماع حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثابت ہے، پھر چونکہ اثبات، نفی پر مقدم ہے، اس لیے بھی اثبات کو ترجیح ہوگی۔

اور دوسرے کا جواب یہ ہے کہ یہ جو اختلافِ شیوخ کو علتِ اضطراب بنایا گیا ہے، درست نہیں، کیونکہ ایسا اختلاف اضطراب کا باعث نہیں ہوتا، بلکہ یہ تو اس بات پر محمول ہے کہ ابراہیم بن نافع رحمہ اللہ نے اس روایت کو دونوں شیوخ سے روایت کیا ہوگا۔

اور اگر اس احتمال کو قبول نہ کیا جائے، تو بھی ابونعیم جو امام بخاری رحمہ اللہ کے شیخ ہیں، امام ابوداؤد رحمہ اللہ کے شیخ محمد بن کثیر رحمہ اللہ سے احفظ ہیں، اس لیے فقط اختلافِ شیوخ کی بناء پر روایتِ باب کو مضطرب نہیں کہا جائے گا۔

نیز خلاد بن یحییٰ، ابوحذیفہ اور نعمان بن عبدالسلام رحمہم اللہ سے ابونعیم رحمہ اللہ کی متابعت بھی ثابت ہے، جو تقویت کا باعث ہوتی ہے، لہٰذا اس روایتِ باب ہی کو ترجیح ہوگی، اور قاعدہ ہے کہ مرجوح، راجح میں اثرانداز نہیں ہوتا، اس لیے امام ابوداؤد رحمہ اللہ کی تخریج کردہ روایت کی سند امام بخاری رحمہ اللہ کی تخریج کردہ روایت کی سند میں اثرانداز نہیں ہوگی۔ (۱)

شرح حدیث

(ماكان لإحدانا إلا ثوب واحد)

شراح رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ یہ نفی عام ہے، یعنی: سب ازواج کو شامل ہے، کیونکہ نکرہ نفی کے تحت واقع ہے، جو عموم کا فائدہ دیتا ہے، کیونکہ اگر کسی ایک کے پاس بھی زائد کپڑا ہوتا، تو نفی صادق نہ آئی (۲)۔ نیز

(۱) فتح الباري: ۵۳۵/۱، عمدة القاري: ۲۸۰/۳

(۲) إرشاد الساري: ۵۵۱/۱

"إحدانا" مفرد مضاف ہے، جوکہ علی الاصح ان صیغوں میں سے ہے جو عموم کا فائدہ دیتے ہیں۔(۱)

اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے، وہ یہ کہ حدیثِ باب سے معلوم ہوتا ہے کہ ازواج کے پاس زائد کپڑا جو ایام حیض کے ساتھ مختص ہو، نہیں ہوتا تھا، جبکہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت سابقہ (في باب: من سمی النفاس حیضاً) سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پاس ایام حیض میں پہننے کے لیے الگ کپڑا ہوتا تھا، لہٰذا دونوں روایتوں میں تعارض ہوا۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ حدیثِ عائشہ رضی اللہ عنہا اسلام کے ابتدائی دور پر محمول ہے، کیونکہ شروع شروع میں تنگی اور قلت کا سامنا تھا، جبکہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث فتوحات کے بعد کے زمانہ پر محمول ہے، جب حالات کشادہ اور معیشت میں توسع ہوگیا تھا اور تب ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن نے ایام حیض کے لیے، ایام طہر سے الگ کپڑوں کا بندوبست کرلیا ہوگا۔(۲)

اس کے علاوہ یہ احتمال بھی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مراد "ثوب واحد" سے ثوب واحد مختص بالحیض ہو، یعنی: ہم ازواج کے پاس خاص ایام حیض میں پہننے کے لیے ایک ہی کپڑا ہوتا تھا، کیونکہ روایت میں کوئی ایسی بات نہیں، جو ایام طہر کے لیے کوئی دوسرا کپڑا موجود ہونے کی نفی کرتی ہو۔ یوں دونوں روایتوں میں توافق ہوجائے گا۔(۳)

(قالت بریقها)

قالت بریقها: أي: وضعت أوصبت علیه ریقها. شراح رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے قول کا فعل پر اطلاق کیا ہے(۴)، یا بالفاظ دیگر فعل کی تفسیر قول سے کی ہے(۵)۔ علامہ عینی رحمہ

(۱) شرح الکرماني: ۳/۱۷۷، عمدة القاري: ۳/۲۸۱، تحفة الباري: ۱/۲۵۰

(۲) فتح الباري: ۱/۵۳۵، شرح الکرماني: ۳/۱۷۸، عمدة القاري: ۳/۲۸۱، تحفة الباري: ۱/۲۵۰

(۳) فتح الباري: ۱/۵۳۵

(٤) فتح الباري: ۱/۵۳۵، التوشیح: ۱/٤۰۸

(٥) تحفة الباري: ۱/۲۵۰

اللہ فرماتے ہیں کہ لفظ قول اپنے معنی اصلی کے علاوہ مقام کی مناسبت سے دیگر معانی میں بھی استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ یہاں "قالت بريقها" کے معنی: "صبت عليه من ريقها" یا "وضعت عليه ريقها" سے کیے گئے ہیں۔ نیز یہ بھی احتمال ہے کہ "قالت": "بلت" (ترکرنے) کے معنی میں ہو، جیسا کہ "سنن ابی داؤد" کی روایت میں "قالت" کے بجائے "بلت" کے الفاظ مروی ہیں۔(۱)

مدعیان عمل بالحدیث کے اعتراض کا جواب

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ تھوک سے بھی ازالۂ نجاست ہوسکتا ہے، کیونکہ تھوک میں تیزابیت کا اثر ہوتا ہے جس سے ازالۂ نجاست کیا جاسکتا ہے اور یوں مدعیان عمل بالحدیث جو فقہ حنفی پر اعتراض کرتے ہیں اور بجز پانی کے کسی اور چیز سے ازالۂ نجاست کے قائل نہیں، کا اعتراض اس نصِ صریح اور حدیثِ صحیح سے مردود ہوجاتا ہے۔(۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی تحقیق

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چونکہ روایت میں اسی کپڑے میں نماز پڑھنے کا ذکر نہیں، اس لیے اس روایت سے ان حضرات کے لیے جو پانی کے علاوہ دیگر مائعات طاہرات سے بھی ازالۂ نجاست کے قائل ہیں، دلیل اور حجت نہیں نکلتی، بلکہ تھوک کے ذریعہ خون کو زائل کرنے سے مقصود اس کے اثر کو زائل کرنا تھا تطہیر مقصود نہیں تھی، البتہ جب نماز پڑھنے کا ارادہ ہوتا، تو اس کپڑے کو دھونے کے بعد اس میں نماز پڑھتی تھیں، جیسا کہ "باب غسل دم المحيض" میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی کی روایت میں صراحت ہے کہ ہم ازواج پہلے اس خون کے دھبے کو کھرچتی تھیں، پھر جب نماز پڑھنے کا ارادہ ہوتا، تو اسے دھولیتیں، اور پھر نماز پڑھتی تھیں۔(۳)

اسی لئے حضرات شراح رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں یہ اشکال نہ ہو کہ روایت مذکورہ میں تو "غسل ثوب" کا ذکر نہیں، جبکہ "باب غسل دم المحيض" کی روایت میں "غسل ثوب" کا ذکر موجود ہے، لہٰذا دونوں

---

(۱) عمدة القاري: ۲۸۱/۳

(۲) فيض الباري: ٤٩٦/١

(۳) فتح الباري: ٥٣٥/١

حدیثوں میں تعارض ہوا، کیونکہ یہ روایت اگرچہ مطلق ہے، مگر روایت سابقہ مقیدہ پر محمول ہے۔(۱)

نیز علامہ بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ خون بہت تھوڑی مقدار میں ہو، جس کا دھونا واجب نہیں ہوتا، اور اسی لیے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس روایت میں ''غسل ثوب'' کا ذکر نہ کیا ہو، کیونکہ خون کے زیادہ مقدار میں ہونے کی صورت میں کپڑے کو دھونا ہی صحیح اور ثابت ہے۔(۲)

علامہ عینی رحمہ اللہ کی تحقیق

اس پر علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرات صحابہ وصحابیات رضی اللہ عنہم وعنہن یہ نہیں سوچتے تھے کہ یہ نجاست تھوڑی مقدار میں ہے، لہذا معاف ہے، بلکہ ان کے نزدیک نجاست تھوڑی ہوتی یا زیادہ ہوتی، قابل معافی نہیں تھی۔ یہ تاویل تو صرف امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب پر درست ہوسکتی ہے، کیونکہ حنفیہ (كثّر الله سوادهم) کے ہاں ہی کم مقدار میں نجاست معاف ہے، بشرطیکہ ایک درہم سے کم ہو، اور یہ روایت ان حضرات پر حجت ہے جو بغیر پانی کے کسی اور مائع سے ازالۂ نجاست کو درست نہیں مانتے، کیونکہ اس روایت میں تھوک کے ذریعہ ازالۂ نجاست کی صراحت ہے۔ نیز اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ازالۂ نجاست میں عدد کا اعتبار نہیں، بلکہ مقصد صفائی و پاکیزگی ہے، خواہ وہ ایک دفعہ سے حاصل ہو یا دس دفعہ سے۔(۳)

(فقصعته بظفرها)

"قصعة" (بالقاف)، اس کے معنی ناخن کے ذریعہ رگڑنے کے آتے ہیں، جب کہ ایک نسخے میں "قصعته" کے بجائے "مصعته" مروی ہے(۴) اور اس کے معنی کھرچنے کے آتے ہیں۔ امام ابوداود رحمہ اللہ سے صرف "قصعته" (بالقاف) مروی ہے۔(۵)

---

(۱) إرشاد الساري: ۱/ ۵۵۱، شرح ابن بطال: ۱/ ۴۳۷، شرح الكرماني: ۳/ ۱۷۸، عمدة القاري: ۳/ ۲۸۱، إرشاد الساري: ۱/ ۵۵۱

(۲) عمدة القاري: ۳/ ۲۸۱، إرشاد الساري: ۱/ ۵۵۱

(۳) عمدة القاري: ۳/ ۲۸۱

(٤) تحفة الباري: ۱/ ۲۵۰

(٥) عمدة القاري: ۳/ ۲۸۱، شرح الكرماني: ۳/ ۱۷۸، تحفة الباري: ۱/ ۲۵۰

بہر حال یہاں مراد رگڑنے یا کھرچنے میں مبالغہ کرنا ہے۔(۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی وہ حدیث بھی روایت کی ہے، جس میں ہے کہ: "ثم تری فیه قطرة فتقصعه بظفرها" (یعنی: پھر جب اس (کپڑے) پر (خون کا) قطرہ دیکھتیں، تو اسے ناخن سے کھرچ لیتیں) اور اس روایت کے پیش نظر حدیث الباب میں اس بات کا احتمال ہے کہ دم سے مراد "دم یسیر" ہو جو معاف ہوتا ہے، لیکن پہلا احتمال ہی قوی ہے، یعنی: جب نماز کا ارادہ ہوتا، تو اس وقت کپڑا دھویا کرتی تھیں۔(۲)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث اور ترجمۃ الباب دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے دونوں میں ایک مسئلہ کی طرف اشارہ کیا ہے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ جس عورت کے پاس صرف ایک ہی کپڑا ہو، جس میں وہ ایام حیض بھی گزارتی ہو، تو ایسی عورت کے لیے نماز پڑھنے کا حکم یہ ہے کہ وہ نماز بھی اسی کپڑے میں پڑھے گی، مگر اس کپڑے کو پاک کر لینے کے بعد، اسی مسئلہ کی طرف امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیث اور ترجمۃ الباب دونوں میں اشارہ کیا۔(۳)

۱۲ - باب : اَلطِّيبِ لِلْمَرْأَةِ عِنْدَ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيضِ .

ماقبل سے ربط

امام بخاری رحمہ اللہ ان ابواب میں حیض سے پاکی حاصل کرنے کے مختلف مراحل کو بیان فرما رہے ہیں، چنانچہ بابِ سابق میں کپڑے سے ازالۂ دمِ حیض کو بیان فرمایا، جسے "تنظیف" اور "انقاء" کہتے ہیں اور یہ ابتدائی مرحلہ ہے، اور اس باب میں انقطاعِ دمِ حیض کے بعد غسل کرنے کے وقت خوشبو لگانے کے حکم کو بیان فرما رہے ہیں، جو کہ ازالۂ دمِ حیض کے بعد کا مرحلہ ہے، اور اسی لیے یہ مرحلہ "انظف" یعنی بنسبت پہلے مرحلے کے زیادہ تنظیف کہلاتا ہے۔(۴)

---

(۱) شرح الکرماني: ۱۷۸/۳، جامع الأصول في أحادیث الرسول: ۹۵/۷

(۲) فتح الباري: ۵۳۵/۱

(۳) شرح ابن بطال: ۴۳۷/۱، شرح الکرماني: ۱۷۸/۳، فتح الباري: ۵۳۵/۱، عمدة القاري: ۲۸۰/۳، الکنز المتواري: ۲۷۱/۳

(٤) عمدة القاري: ۲۸۱/۳

ترجمۃ الباب کا مقصد

شراح رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد انقطاعِ دمِ حیض کے بعد دفعِ رائحہ کریہہ کے لیے خوشبو کو استعمال کرنے کے حکم کی تاکید فرمانا ہے، اور اس حکم کی تاکید اس امر سے ظاہر ہوئی کہ جب سوگ والی عورت کے لیے بھی دورانِ عدت انقطاعِ دمِ حیض کے بعد غسل کرنے کے وقت خوشبو کو استعمال کرنے کی اجازت دی گئی ہے، حالانکہ اس کو عدت کے دنوں میں خوشبو وغیرہ کے استعمال کی اجازت نہیں ہے، تو پھر غیر معتدہ کے لیے تو اس کا استعمال زیادہ مؤکد ہوگا۔(۱)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ ترجمہ شارحہ ہے کہ چونکہ "مسک" کا لفظ آیا تھا، اس لیے اس کی شرح فرمادی کہ اس سے خوشبو مراد ہے، کسی خاص مسک کی تعیین نہیں (۲)، البتہ بعض شوافع سے نقل کیا گیا ہے کہ مسک لگانا ہی متعین ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ استقرارِ حمل میں معین ہے۔ ممکن ہے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصود شوافع رحمہم اللہ کے اسی قول پر رد کرنا ہو۔(۳)

٣٠٧ : حدَّثنا عَبْدُ ٱللهِ بْنُ عَبْدِ ٱلْوَهَّابِ قَالَ : حَدَّثنا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ ، عَنْ أَيُّوبَ ، عَنْ حَفْصَةَ ، قَالَ أَبو عَبْدِ ٱللهِ : أَوْ هِشَامِ بْنِ حَسَّانَ ، عَنْ حَفْصَةَ ، عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ (☆) ، عَنِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ : كُنَّا نُنْهَى أَنْ نُحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثٍ ، إِلَّا عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ، وَلَا نَكْتَحِلَ ، وَلَا نَتَطَيَّبَ ، وَلَا نَلْبَسَ ثَوْبًا مَصْبُوغًا إِلَّا ثَوْبَ عَصْبٍ ، وَقَدْ رُخِّصَ لَنَا عِنْدَ ٱلطُّهْرِ ، إِذَا ٱغْتَسَلَتْ إِحْدَانَا مِنْ مَحِيضِهَا ، فِي نُبْذَةٍ مِنْ كُسْتِ أَظْفَارٍ ، وَكُنَّا نُنْهَى عَنِ ٱتِّبَاعِ ٱلْجَنَائِزِ .

قَالَ : رَوَاهُ هِشَامُ بْنُ حَسَّانٍ ، عَنْ حَفْصَةَ ، عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ ، عَنِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ .

[١٢١٩ ، ١٢٢٠ ، ٥٠٢٦-٥٠٢٨]

---

(١) فتح الباري: ١/٥٣٦، عمدة القاري: ٣/٢٨١، الكنز المتواري: ٣/٢٧١

(٢) الكنز المتواري: ٣/٢٧١، تقرير بخاري: ٢/٩٩، ١٠٠

(٣) تقرير بخاري: ٢/٩٩، ١٠٠

(☆) قوله: "أم عطية": الحديث، رواه البخاري في الجنائز أيضاً في باب اتباع النساء الجنازة، رقم الحديث: ١٢٧٨، وفي باب إحداد المرأة على غير زوجها، رقم الحديث ١٢٧٩، وفي الطلاق، في باب القسط للحادة عند الطهر، رقم =

''حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ ہمیں کسی میت پر تین دن سے زیادہ سوگ منانے سے روکا جاتا تھا، لیکن شوہر کی موت پر چار مہینے دس دن کے سوگ کا حکم تھا، ان دنوں میں نہ سرمہ استعمال کرتی تھیں، نہ خوشبو، اور عصب (یمن کی بنی ہوئی ایک چادر جو رنگین بھی ہوتی تھی/وہ کپڑا جس کا سوت بناوٹ سے پہلے رنگا گیا ہو) کے علاوہ کوئی رنگین کپڑا ہم استعمال نہیں کرتی تھیں اور ہمیں (عدت کے دنوں میں) حیض کے غسل کے بعد کچھ اظفار کے کست (عود کی خوشبو) استعمال کرنے کی اجازت تھی اور ہمیں جنازے کے پیچھے چلنے کی بھی اجازت نہیں تھی۔''

تراجم رجال

عبداللہ بن عبدالوهاب

یہ ابو محمد عبداللہ بن عبدالوہاب حجبی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب العلم، باب: ليبلغ العلم الشاهد الغائب" میں گزر چکے ہیں۔(۱)

حماد بن زيد

یہ حماد بن زید بن درہم بصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الإيمان، باب: وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

= الحديث: ٥٣٤١، وفي باب: تلبس الحادة ثياب العصب، رقم الحديث: ٥٣٤٢، ٥٣٤٣، وكذا رواه مسلم في الطلاق، في باب وجوب الإحداد، رقم الحديث: ٣٧٤٠، وكذا رواه أبوداود في الطلاق، في باب فيما تجتنبه المعتدة في عدتها، رقم الحديث: ٢٣٠٢، ٢٣٠٣، وكذا رواه النسائي في الطلاق، في باب ماتجتنب الحادة من الثياب المصبّغة، رقم الحديث: ٣٥٦٤، وفي باب الخضاب للحادة، رقم الحديث: ٣٥٦٦

(١) كشف الباري: ١٣٨/٤

(٢) كشف الباري: ٢١٩/٢

أيوب

یہ ایوب بن ابی تمیمہ کیسان سختیانی بصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات بھی "كتاب الإيمان، باب حلاوة الإيمان" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

هشام بن حسان

یہ ہشام بن حسان ازدی قردوسی بصری رحمہ اللہ ہیں۔ان کی کنیت "ابوعبداللہ" ہے۔(۲)

ہشام بن حسان رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كناني محمد بن سيرين أبا عبدالله ولم يولدلي".

یعنی: محمد بن سیرین رحمہ اللہ نے میری کنیت ابوعبداللہ رکھی تھی، جبکہ میری کوئی اولاد نہیں تھی۔(۳)

ہشام بن حسان رحمہ اللہ کو "فردوسی" ان کے حسن اور خوبصورتی کی وجہ سے کہا گیا تھا۔(۴)

انہوں نے حمید بن ہلال، حسن بصری، محمد بن سیرین، حفصہ بنت سیرین، انس بن سیرین، عکرمہ، ابومعشر زیاد بن کلیب، واصل مولیٰ ابی عیینہ، ایوب بن موسیٰ، یحیٰ بن ابی کثیر، عبدالعزیز بن صہیب، قیس بن سعد مکی، ہشام بن عروہ، محمد بن واسع، سہیل بن ابی صالح رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اوران سے عکرمہ بن عمار، سعید بن ابی عروبہ، شعبہ، زائدہ، حفص بن غیاث، عبداللہ بن ادریس، ابراہیم بن طہمان، ابن جریج، ابن علیہ، جریر بن عبدالحمید، حماد بن زید، حماد بن اسامہ، حماد بن سلمہ، عبداللہ بن المبارک، یحیٰ القطان، معتمر بن سلیمان، یزید بن زریع، نضر بن شمیل، یزید بن ہارون، عثمان بن الہیثم، ابن ابی عدی اور خالد بن الحارث رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔(۵)

محمد بن سیرین رحمہ اللہ فرماتے تھے: "هشام منا أهل البيت".

ایوب بن موسیٰ قرشی رحمہ اللہ فرمایا کرتے تھے: "سل لي هشاماً عن حديث كذا" یعنی: ہشام بن

(۱) كشف الباري: ۲/۲٦

(۲) تهذيب الكمال: ۳۰/۱۸۱، سير أعلام النبلاء: ٦/۳۵۵

(۳) تهذيب الكمال: ۳۰/۱۸٤، سير أعلام النبلاء: ٦/۳۵٦

(٤) حوالہ بالا

(۵) تلامذہ ومشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تهذيب الكمال: ۳۰/۱۸۲

حسان سے فلاں حدیث کے بارے میں پوچھ کے آؤ۔(۱)

سعید بن ابی عروبہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ما رأيت أو ما كان أحد أحفظ عن محمد بن سيرين من هشام". (۲)

مخلد بن الحسین فرماتے ہیں: ''ہشام بن حسان، محمد بن سیرین رحمہ اللہ سے اسی طرح حدیث روایت کرتے تھے، جیسا کہ ان سے سنتے تھے، اگر محمد بن سیرین ارسال کرتے، تو ہشام ابن حسان بھی ارسال کرتے۔''(۳)

حماد بن زید فرماتے ہیں: "أنبأنا أيوب، وهشام، وحسبك هشام" یعنی: ہم نے أیوب اور ہشام دونوں سے روایت لی ہیں، مگر ہشام ہی کافی ہیں کہ ان کے ساتھ کسی اور کے ذکر کی ضرورت نہیں۔(۴)

ہشام بن حسان رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''میں نے حسن بصری اور محمد بن سیرین رحمہما اللہ سے کوئی حدیث، سوائے "حديث الأعماق" کے نہیں لکھی، چونکہ "حديث الأعماق" طویل تھی، اس لیے اسے لکھا، پھر جب وہ یاد کرلی، تو اسے مٹادیا۔(۵)

اسی لئے جب ہشام بن حسان سے کہا گیا کہ اپنی کتابیں دکھائیں، تو انہوں نے جواب دیا کہ میرے پاس کتابیں نہیں۔(۶)

یحییٰ بن سعید رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "هشام بن حسان في ابن سيرين أحب إليّ من عاصم الأحول". (۷)

علی بن المدینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یحییٰ بن سعید اور دیگر اکابر محدثین نے ہشام بن حسان رحمہ اللہ کو

---

(۱) تهذيب الكمال: ۳۰/۱۸٤، سير أعلام النبلاء: ٦/٣٥٦

(۲) تهذيب الكمال: ۳۰/۱۸٤، سير أعلام النبلاء: ٦/٣٥٦

(۳) تهذيب الكمال: ۳۰/۱۸٥، سير أعلام النبلاء: ٦/٣٥٧

(٤) تهذيب الكمال: ۳۰/۱۸٥، سير أعلام النبلاء: ٦/٣٥٦، تهذيب التهذيب: ١١/٣٥

(٥) حوالا بالا

(٦) حوالا بالا

(٧) تهذيب الكمال: ۳۰/۱۸٦، سير أعلام النبلاء: ٦/٣٥٨

ثقہ راوی قرار دیا ہے، البتہ یحییٰ بن سعید "هشام بن حسان عن عطاء" کی سند کو ضعیف کہتے تھے، اور اسی طرح حضرات محدثین کا یہ بھی گمان تھا کہ انہوں نے حسن بصری رحمہ اللہ کی روایات کو "حوشب" کے واسطہ سے نقل کیا ہے(۱)، چنانچہ ایک اور موقعہ پر علی بن المدینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہشام بن حسان رحمہ اللہ کی وہ حدیثیں جو انہوں نے محمد بن سیرین سے روایت کی ہیں، وہ سب صحیح ہیں، اور جو حدیثیں وہ حسن بصری رحمہ اللہ سے روایت کرتے، تو ان حدیثوں کا دارومدار "حوشب" کے واسطہ پر ہے۔(۲)

کیونکہ علی ابن المدینی، عرعرہ بن البرند سے نقل کرتے ہیں کہ جب انہوں نے عباد بن منصور سے ہشام بن حسان کے متعلق پوچھا کہ کیا وہ حسن بصری کے پاس روایتِ حدیث کے لیے آیا کرتے تھے؟ تو انہوں نے جواب میں فرمایا کہ میں نے ہشام بن حسان کو حسن بصری کے پاس کبھی نہیں دیکھا۔(۳)

عرعرہ بن البرند فرماتے ہیں کہ عباد بن منصور کے انتقال کے بعد میں نے اس بات کی خبر جریر بن حازم کو دی، تو انہوں نے بھی یہی فرمایا کہ میں سات سال حسن بصری کے پاس روایتِ حدیث کے لیے بیٹھا ہوں، مگر میں نے کبھی ہشام بن حسان کو حسن بصری کے پاس نہیں دیکھا۔

عرعرہ بن البرند فرماتے ہیں کہ میں نے جریر بن حازم سے کہا کہ وہ تو ہمیں (براہ راست) حسن بصری کی روایات بیان کرتے ہیں، پھر بھلا آپ کے خیال میں وہ کس کے واسطہ سے روایات بیان کرتے ہوں گے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ میرے خیال میں "حوشب" کے واسطہ سے بیان کرتے ہیں۔(۴)

مگر سعید بن عامر کہتے ہیں کہ میں نے ہشام بن حسان کو یہ کہتے سنا ہے کہ وہ حسن بصری رحمہ اللہ کے پاس دس سال رہے ہیں۔(۵)

علی ابن المدینی فرماتے ہیں: "وهشام أثبت من خالد الحذاء في ابن سيرين، وهشام مثبت".(٦)

---

(١) تهذيب الكمال: ٣٠/ ١٨٧

(٢) تهذيب الكمال: ٣٠/ ١٨٧، سير أعلام النبلاء: ٦/ ٣٥٨

(٣) حواله بالا

(٤) حواله بالا

(٥) تهذيب الكمال: ٣٠/ ١٨٥، سير أعلام النبلاء: ٦/ ٣٥٧

(٦) تهذيب الكمال: ٣٠/ ١٨٧، سير أعلام النبلاء: ٦/ ٣٥٨

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "صالح، وهشام أحب إليّ من أشعث".

نیز امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "عندي لا بأس به، وما تكاد تنكر عليه شيئًا إلا وجدت غيره قد رواه إما أيوب، وإما عوف". یعنی: میرے نزدیک وہ قابل قبول ہیں، اور آپ کو ان کی کوئی بھی حدیث اجنبی معلوم ہوئی، تو اس کی متابعت ایوب یا عوف سے ضرور ملے گی۔(۱)

یحییٰ بن معین فرماتے ہیں: "لا بأس به".(۲)

نیز یحییٰ بن معین سے ہشام اور جریر بن حازم کے متعلق پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا: "هشام بن حسان أحب إليّ" پھر ابن سیرین رحمہ اللہ سے روایت کرنے میں ہشام اور یزید بن ابراہیم کے بارے میں پوچھا گیا، تو جواب میں فرمایا: "كلاهما ثقة".(۳)

امام عجلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "بصري، ثقة، حسن الحديث".(٤)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(۵)

حجاج بن منہال فرماتے ہیں: "كان حماد بن سلمة لا يختار على هشام في حديث ابن سيرين أحداً".(٦)

ابن سعد فرماتے ہیں: "كان ثقة، إن شاء الله تعالى، كثير الحديث".(٧)

امام ابوداؤد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "چار محدثین ہیں جو "ہشام عن الحسن" کی سند کا اعتبار نہیں کرتے: ۱- یحییٰ بن سعید، ۲- اسماعیل بن علیہ، ۳- یزید بن زریع، ۴- وہیب۔(۸)

---

(۱) تهذيب الكمال: ۳۰/۱۹۰، سير أعلام النبلاء: ٦/۳٦۰

(۲) تهذيب التهذيب: ۱۱/۳٦

(۳) تهذيب الكمال: ۳۰/۱۹۱

(٤) حواله بالا

(۵) كتاب الثقات لابن حبان: ۷/۵٦٦

(٦) سير أعلام النبلاء: ٦/۳۵۸

(۷) تهذيب التهذيب: ۱۱/۳۷

(۸) تعليقات على تهذيب الكمال للشيخ شعيب الأرنؤوط: ۳۰/۱۹۳

اسی طرح امام شعبہ رحمہ اللہ کے بارے میں آتا ہے کہ:"كان يتقي حديث هشام بن حسان عن عطاء ومحمد والحسن". یعنی: امام شعبہ، ہشام رحمہ اللہ کی ان تین حضرات محدثینِ عظام سے مروی روایات سے احتراز کرتے تھے۔(۱)

نعیم بن حماد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ کو یہ کہتے ہوئے سنا:"لقد أتى هشام أمراً عظيماً بروايته عن الحسن". یعنی: ہشام رحمہ اللہ نے حسن بصری رحمہ اللہ سے روایات کرکے ایک بڑی بات کردی۔ جب نعیم بن حماد سے پوچھا گیا کہ ایسا کیوں؟ تو انہوں نے جواب دیا:"لأنه كان صغيراً". یعنی: وہ اس وقت چھوٹے تھے۔(۲)

اس پر علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس قول میں نظر ہے، بلکہ ہشام بن حسان رحمہ اللہ بڑے تھے، کیونکہ خود سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ سے منقول ہے:"كان هشام أعلم الناس بحديث الحسن". علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:"هذا أصح". یعنی: صحیح یہی ہے کہ وہ حسن بصری رحمہ اللہ کی احادیث کو سب سے زیادہ جاننے والے تھے۔(۳)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:"ثقة، إمام، كبير الشأن".(٤)

نیز علامہ ذہبی نے قول فیصل ذکر کرتے ہوئے فرمایا:"هشام قد قفز القنطرة واستقر توثيقه، واحتج به أصحاب الصحاح، وله أوهام مغمورة في بحر ماروى"۔ یعنی: بلاشبہ ہشام بن حسان رحمہ اللہ کی ثقاہت پختہ ہوچکی ہے، اور اصحاب کتب صحاح نے ان سے دلیل اور حجت بھی پکڑی ہے، البتہ ان سے احادیث کا جو ایک عظیم اور ضخیم ذخیرہ مروی ہے، اس میں چند اجنبی روایات بھی ہیں۔(۵)

ابن عدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:"أحاديثه مستقيمة ولم أرفي أحاديثه منكراً إذا حدث عنه

---

(۱) تهذيب الكمال: ۱۸۹/۳۰

(۲) تهذيب الكمال: ۱۸۵/۳۰، سير أعلام النبلاء: ٣٥٦/٦

(۳) سير أعلام النبلاء: ٣٥٧/٦

(٤) ميزان الاعتدال: ٢٩٥/٤، مطبعة عيسى ألبابي الحلبيه وشركاه.

(٥) سير أعلام النبلاء: ٣٦٢/٦

ثقة وهو صدوق لا بأس به". یعنی: میں نے ان کی احادیث میں کوئی منکر اور اجنبی حدیث نہیں دیکھی، بشرطیکہ ان سے کسی ثقہ راوی نے حدیث کو روایت کیا ہو، ہشام بن حسان صدوق اور قابل قبول راوی ہیں۔(۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ہشام بن حسان سے متعلق ائمہ حدیث کے اقوال کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا: ''ائمہ حدیث نے ان سے دلیل اور حجت پکڑی ہے، البتہ ان کی "عن عطاء" کی سند سے کسی حدیث کی تخریج نہیں، اور جو حدیثیں ہشام نے عکرمہ سے روایت کی ہیں، سو ان میں سے چند امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی تخریج کی ہیں، جن میں سے بعض کی متابعت بھی موجود ہے، اور جو انہوں نے حسن بصری رحمہ اللہ سے احادیث روایت کی ہیں، سو وہ کتب ستہ میں موجود ہیں۔''(۲)

ابو حاتم رحمہ اللہ نے فرمایا: "كان صدوقاً، وكان يتثبت في رفع الأحاديث عن محمد بن سيرين".(۳)

ابن عون رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان محمد لا يرفع من حديث أبي هريرة إلا ثلاثة أحاديث: ۱- صلى إحدى صلاتي العشي، ۲-وجاء أهل اليمن، ۳-ولم يذكر الثالث.

یعنی: محمد بن سیرین رحمہ اللہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے صرف تین حدیثیں مرفوعاً روایت کی ہیں۔(۴)

اس پر علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ قول درست نہیں، کیونکہ حضرات شیخین (امام بخاری اور امام مسلم) رحمہما اللہ نے "محمد عن أبي هريرة" کی سند سے متعدد احادیث روایت کی ہیں، اس کے علاوہ اسی سند سے چند روایات کے ذکر کرنے میں امام بخاری اور کچھ روایات کے ذکر کرنے میں امام مسلم متفرد بھی ہیں۔(۵)

بہر حال ہشام بن حسان رحمہ اللہ ثقہ راوی ہیں اور اصحاب صحاح نے ان سے احادیث تخریج کی ہیں۔

---

(۱) الكامل لابن عدي: ۱۱٤/۷

(۲) هدي الساري: ٦۳۱

(۳) الجرح والتعديل: ۷۱/۹

(٤) تهذيب الكمال: ۱۹۰/۳۰، سير أعلام النبلاء: ۳٥۹/٦

(٥) سير أعلام النبلاء: ۳٥۹/٦، ۳٦۰

ان کے تقویٰ کا یہ عالم تھا کہ جب بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور جنت وجہنم کا تذکرہ ہوتا، تو آپ اس قدر روتے کہ آپ کے رخسار آنسوؤں سے تر ہوجاتے۔(۱)

ان کی تاریخ وفات سے متعلق تین اقوال ہیں:

۱-ابونعیم، ابن معین اور ابوبکر بن ابی شیبہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال ۱۴۶ھ میں ہوا۔

۲-یحییٰ القطان اور ابن بکیر فرماتے ہیں کہ ۱۴۷ھ میں انتقال ہوا۔

۳-مکی بن ابراہیم اور ابوعیسیٰ ترمذی فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال یکم صفر ۱۴۸ھ میں ہوا۔(۲)

حفصة بنت سيرين

یہ ام ہذیل حفصہ بنت سیرین انصاریہ رحمہا اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الوضوء، باب التيمن في الوضوء والغسل" کے تحت گزر چکے ہیں۔

أم عطية

یہ مشہور صحابیہ نسیبہ بنت کعب انصاریہ رضی اللہ عنہا ہیں۔ "ام عطیہ" ان کی کنیت ہے، ان کا شمار اہل فضل صحابیات میں ہوتا ہے، ان کے بارے میں آتا ہے کہ یہ مریضوں کی نگہداشت، زخمیوں کی مرہم پٹی اور مُردوں کو غسل دینے کے امور سرانجام دیا کرتی تھیں۔(۳)

ان کے حالات بھی "كتاب الوضوء، باب التيمن في الوضوء والغسل" کے تحت گزر چکے ہیں۔

نوٹ: مستملی اور کریمہ کی روایت میں اس حدیث کی سند یوں ہیں:

"حدثنا حماد بن زيد عن أيوب، قال أبو عبدالله: أوهشام بن حسان عن حفصة".

حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ "ابوعبداللہ" سے مراد خود امام بخاری رحمہ اللہ ہیں، اور گویا امام بخاری رحمہ اللہ کو اس میں شک ہے کہ حماد بن زید کے شیخ ایوب ہیں یا ہشام بن حسان ہیں، اور شک کی یہ کیفیت اور صورت صرف اسی مقام پر ہے، کیونکہ خود امام بخاری رحمہ اللہ نے اس حدیث کو "كتاب الطلاق،

(۱) تهذيب الكمال: ۱۹۳/۳۰، سير أعلام النبلاء: ۳۶۲/۶

(۲) حواله بالا

(۳) عمدة القاري: ۲۸۱/۳

باب القُسط للحادة عند الطهر" میں بھی اسی سند کے ساتھ ذکر کیا ہے، مگر وہاں شک کا اظہار کیے بغیر "حماد بن زید عن أیوب عن حفصة" کے طریق سے اس حدیث کو روایت کیا ہے۔

نیز شک کی یہ صورت صرف امام بخاری رحمہ اللہ کے ہاں پیش آئی ہے، جبکہ دیگر محدثین کے نزدیک شک واقع نہیں ہوا۔(۱)

شرح حدیث

(کنا ننهیٰ)

نون اولیٰ کے ضمہ کے ساتھ ہے۔(۲)

واضح رہے کہ یہ "نہی" آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے تھی، جیسا کہ اس حدیث کی دوسری سند، سند ہشام بن حسان اس پر دلالت کرتی ہے، جس کی طرف امام بخاری رحمہ اللہ نے "قال ابو عبداللہ" سے اشارہ کیا، کیونکہ اس سند میں ام عطیہ رضی اللہ عنہا نے اس حدیث کی اسناد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف صراحت کے ساتھ کی ہے۔(۳)

(نُحِدَّ)

نون کے ضمہ اور حاء کے کسرہ کے ساتھ، اور ایک نسخے میں "نحد" کے بجائے "تحد" ہے۔(۴)

یہ صیغہ "الإحداد" باب افعال سے ہے، جس کے معنی ہیں: الا متناع من الزینة، یعنی: ترک زینت(۵) اور اصطلاح شرع میں "احداد" اس ترک زینت کو کہتے ہیں، جسے معتدۂ طلاق (طلاق کی عدت گزارنے والی) اور معتدۂ متوفی عنہا زوجہا (شوہر کے انتقال کی عدت گزارنے والی) اختیار کرتی ہے۔

دوسری لغت اس لفظ میں یہ ہے کہ یہ "حداد" مصدر سے ہے، جو "نصر" اور "ضرب" دونوں سے آتا

---

(۱) فتح الباري: ۱/۵۳٦، عمدة القاري: ۳/۲۸۱

(۲) فتح الباري: ۱/۵۳٦، عمدة القاري: ۳/۲۸۲

(۳) عمدة القاري: ۳/۲۸۲، فتح الباري: ۱/۵۳٦

(٤) تحفة الباري: ۱/٦۳٤

(۵) فتح الباري: ۱/۵۳٦، عمدة القاري: ۳/۲۸۲

ہے، البتہ معنی سب کا ”ترک زینت“ ہی ہے۔

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس مادے کی اصل ”المنع“ (منع کرنا) ہے، اسی وجہ سے ’بوّاب“ کو بھی ”حداد“ کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ آنے جانے سے روکتا ہے۔(۱)

(إلا علی زوج)

کذا للأکثر، البتہ مستملی اور حموی کی روایت میں ”إلا علی زوجها“ ہے، لیکن ”نحد“ کے موافق اکثر کی روایت ہے، اور مستملی وحموی کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ ”زوجها“ میں ضمیر ماقبل (کنا ننهی) میں مذکور عورتوں میں سے ایک کی طرف راجع ہے، کیونکہ ”کنا ننهی“ کے معنی ہیں: کل واحدة منهن تنهی أن تحد فوق ثلاث إلا علی زوجها.

دوسری توجیہ یہ ہے کہ چونکہ ایک نسخہ میں ”نحد“ کے بجائے ”تحد“ غائب کے صیغہ کے ساتھ ہے، تو ”إلا علی زوجها“ والی روایت اسی نسخہ کے موافق ہوگی۔(۲)

(أربعة أشهر وعشراً)

”عشراً“ کا عطف ”أربعة أشهر“ پر ہے، جو کہ ظرفیت کی بناء پر منصوب ہے اور اس کا عامل ”نحد“ فعل ہے۔(۳)

شراح کرام رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ ”عشرا“ سے مراد ”عشر لیال“ ہے، کیونکہ اگر ایام مراد ہوتے، تو ”عشرة“ ذکر کرتے، یعنی: عدد کو مؤنث ذکر کرتے، اس لیے کہ قاعدہ ہے کہ ایک سے لے کر دس تک عدد کی تمیز اگر مذکر ہو، تو ان اعداد کو مؤنث لاتے ہیں، اور اگر ان اعداد کی تمیز مؤنث ہو، تو ان اعداد کو مذکر لاتے ہیں، تو چونکہ ایام کے برخلاف ”لیالی“ مؤنث ہے، کیونکہ یہ ”لیلة“ کی جمع ہے، اس لیے عدد مذکر ذکر کیا۔

اگرچہ ”عشرا“ سے مراد ”عشر لیال“ ہے، مگر ایام بھی اس میں داخل ہیں، البتہ ”لیالی“ کا اعتبار اس وجہ سے ہے کہ اصل ابتداء مہینوں کی، یا دنوں کی رات ہی سے ہوتی ہے، چنانچہ علامہ زمخشری رحمہ اللہ آیت ﴿أربعة

(۱) عمدة القاري: ۲۸۲/۳

(۲) فتح الباري: ۵۳۶/۱، عمدة القاري: ۲۸۳/۳

(۳) عمدة القاري: ۲۸۳/۳

اشهر و عشراً﴾ کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ اگر کوئی "عشراً" کے بجائے "عشرة" کہے، تو سمجھ لو کہ وہ کلام عرب سے نکل گیا، کیونکہ کلام عرب میں ایسا نہیں ہوتا کہ تذکیر (ایام) کا اعتبار کرتے ہوئے اعداد کو مؤنث ذکر کیا گیا ہو۔(۱)

اسی طرح علامہ بیضاوی رحمہ اللہ بھی اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ "عشراً" لیالی (مؤنث) کے اعتبار سے ہے، اور 'لیالی' کا اعتبار اس وجہ سے ہے، کیونکہ 'لیالی' ہی سے شہور (مہینوں) اور دنوں کی ابتداء ہوتی ہے اور کلام عرب میں ایسا نہیں ہوتا کہ ایام کا اعتبار کر کے عدد کو مؤنث لایا جائے، یہاں تک کہ اہل عرب روزہ سے متعلق بھی یوں کہتے ہیں: "صمت عشراً" باوجودیکہ روزہ دن میں ہوتا ہے، پھر چونکہ "لیالی" اصل ہے، اس لیے ایام بھی خود بخود مراد ہوں گے۔(۲)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ان اعداد کو مذکر و مؤنث لانے کا فرق اس وقت ہے، جب ممیز مذکور ہو، اور جب ممیز مذکور نہ ہو، جیسا کہ یہاں مذکور نہیں، تو ان اعداد کو مذکر و مؤنث دونوں طرح ذکر کر سکتے ہیں۔(۳)

چار ماہ اور دس دن کی تعیین

شراح کرام رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ اس مدت کی تعیین اس وجہ سے کی گئی کہ حمل و جنین کی حرکت اکثر اتنی ہی مدت میں ظاہر ہوتی ہے۔(۴)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ نے مزید وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر حمل لڑکا ہو، تو اس کی حرکت تین ماہ میں ظاہر ہوتی ہے، اور اگر حمل لڑکی ہو، تو چار ماہ میں حرکت ظاہر ہوتی ہے، البتہ چار ماہ پر دس دن کا مزید اضافہ اس لیے کیا گیا، کیونکہ بعض دفعہ ایسا بھی ہو جاتا ہے کہ ابتداءً جنین کی حرکت بہت ہلکی ہوتی ہے، جس کا عورت کو احساس نہیں ہوتا، تو مزید دس دن میں اس کا اظہار بھی ہو جائے گا، پھر چونکہ چار ماہ اور دس دن اکثر مدت ہے،

(۱) عمدة القاري: ۲۸۳/۳، تحفة الباري: ۶۳۴/۱، إرشاد الساري: ۵۵۲/۱، شرح الكرماني: ۱۷۸/۳، ۱۷۹

(۲) إرشاد الساري: ۵۵۲/۱

(۳) شرح الكرماني: ۱۷۹/۳، عمدة القاري: ۲۸۳/۳

(۴) التوضيح: ۷۲/۵، تحفة الباري: ۳۵۱/۱، عمدة القاري: ۲۸۳/۳

اس لیے اس کی تعیین کردی گئی۔(۱)

علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور کے الفاظ "فوق ثلاث إلا على زوجها" سے مستفاد ہوتا ہے کہ اگر عورت کے قریبی رشتہ داروں، مثلاً: بھائی، بہن، ماں، باپ وغیرہ میں سے کوئی انتقال کر جائے، تو اس پر عورت مسلسل تین دن تک ترک زینت کے عمل کو اختیار کر سکتی ہے، البتہ اس سے زیادہ کی شرعاً اجازت نہیں اور ان تین دنوں کی ابتداء آنے والی رات سے ہوگی اور انتہاء تیسری رات پر ہوگی۔ اگر انتقال دن کے وقت ہوا، یا رات کے کسی حصہ میں ہوا، تو اس دن کا اور اس رات کا اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ آنے والی رات سے ابتداء ہوگی۔(۲)

(ولا نكتحل)

اگر اس کو "نحد" پر معطوف مانیں، تو یہ حالت نصبی میں ہوگا اور اگر "ننهى" پر معطوف مانیں، تو حالت رفعی میں ہوگا۔ علامہ بدر دمیاطی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس فعل کو منصوب پڑھنے میں معنی کے اندر خرابی لازم آتی ہے، اور وہ خرابی یہ ہے کہ منصوب پڑھنے کی صورت میں اس کا عطف "نحد" پر ہوگا اور تقدیر یہ ہوگی کہ: كنا ننهى أن لا نكتحل، جس سے فسادِ معنی لازم آتا ہے، کیونکہ معنی یہ ہو جائیں گے کہ ہمیں سرمہ نہ لگانے سے منع کیا جاتا تھا اور یہ معنی یہاں مقصود نہیں، البتہ "نحد" پر جوازِ عطف کی صورت یہ ہے کہ "لا نكتحل" میں "لا" کو زائدہ للتاکید مانا جائے، ایسی صورت میں "لا نكتحل" کا عطف بھی "نحد" پر ہو جائے گا اور "لا" کے زائد ہونے کی وجہ سے معنی میں خرابی بھی لازم نہیں آئے گی۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ "لا" زائدہ للتاکید کے لیے ضروری ہے کہ اس سے پہلے نفی کا معنی گزرا ہو، جبکہ یہاں ایسا نہیں، تو اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ ماقبل میں نفی کا معنی موجود ہے جو کہ نہی کی صورت میں ہے، لہٰذا اب کوئی اشکال نہیں۔(۳)

(إلا ثوب عصب)

عصب: یہ ایک یمنی کپڑے کا نام ہے، جس کو عرب کی عورتیں عام حالات میں استعمال کرتی تھیں، یہ

---

(۱) إرشاد الساري: ۱/۵۵۲

(۲) التوضيح: ۵/۷۲

(۳) إرشاد الساري: ۱/۵۵۲، تحفة الباري: ۱/۲۵۱، عمدة القاري: ۳/۲۸۳

ایک معمولی درجہ کا کپڑا ہوتا تھا، چتی دار، یعنی: کہیں سے سفید، کہیں سے رنگین (۱)، اس کو اس طرح کا سمجھئے جیسے ہمارے ہاں کلاوہ ہوتا ہے کہ سوت کی اٹیا کو جگہ جگہ سے باندھ کر رنگ کے پانی میں ڈال دیتے ہیں، سوت جہاں سے بندھا ہوا ہوتا ہے، وہاں رنگ نہیں پہنچتا اور یوں سوت کہیں سے سفید اور کہیں سے رنگ دار ہو جاتا ہے، ایسے سوت سے جو کپڑا بنا جاتا ہے، اس میں کچھ چتیاں پڑ جاتی ہیں، اس میں نہ تو کوئی زینت وخوبصورتی ہے اور نہ زینت کے موقعہ پر اس کا استعمال ہوتا ہے(۲) اور یہ بھی سنا گیا ہے کہ ثوب عصب ''پھیکے رنگ کے کالے کپڑے'' کو کہتے ہیں۔(۳)

(نبذة)

نون کے ضمہ اور فتحہ کے ساتھ، اس لفظ کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جو کم مقدار میں ہو اور یہاں اس سے مراد چھوٹا سا ٹکڑا ہے۔ "نبذة" کی جمع "أنباذ" آتی ہے۔(۴)

(من كست أظفار)

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہاں بہترین توجیہ، حذف حرف عطف کی ہے جو کہ محاورات عرب میں عام ہے، یعنی: "کست" اور "أظفار" میں سے جو بھی ہو، یا ان جیسی دوسری خوشبو کی چیزوں سے دھونی لے سکتی ہے۔(۵)

مولانا محمد حسن مکی رحمہ اللہ کی رائے

مولانا محمد حسن مکی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ اصل میں ''من كست وأظفار'' ہے، اور ان دونوں میں سے ہر ایک خاص قسم کی خوشبو ہے، البتہ یہاں ''کست'' کی ''اظفار'' کی طرف نسبت کی گئی ہے اور یہ اضافت ونسبت

---

(۱) التوضيح: ٥/٧٤، شرح الكرماني: ٣/١٧٩، عمدة القاري: ٣/٤١٨

(۲) فيض الباري: ١/٤٩٦

(۳) إيضاح البخاري: ١١/١٠٧

(٤) عمدة القاري: ٣/٤١٨

(٥) لامع الدراري: ٢/٢٥٧-٢٥٩

قلت میں تشبیہ کی غرض سے ہے، یعنی: تقدیری عبارت یوں ہوگی: "من کست مثل أظفار" کہ یہ حائضہ عورتیں غسل حیض سے فراغت کے بعد "کست" خوشبو کا استعمال کریں، جو "اظفار" خوشبو کی طرح کمیاب ہے۔(۱)

ابن التین رحمہ اللہ کی رائے

ابن التین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صحیح "کست ظفار" کے الفاظ ہیں، یعنی: ہمزہ کے بغیر، اور "ظفار" ایک شہر کا نام ہے، جو کہ ساحل بحر پر واقع ہے، ایسی صورت میں مطلب یہ ہوا کہ یہ عورتیں "کست" خوشبو کا استعمال کریں، جو کہ شہر "ظفار" میں پائی جاتی ہے۔(۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن التین رحمہ اللہ نے جو بات کہی ہے، میں نے روایت میں اس کا ذکر نہیں پایا، البتہ صاحب "مشارق" نے بھی اسی طرح حکایت کیا ہے، مگر انہوں نے "ظفار" کو سواحل یمن پر واقع ایک شہر قرار دیا ہے۔(۳)

ابن التین رحمہ اللہ کے قول کی تائید صحیح بخاری کے "باب القسط للحادة" سے بھی ہوتی ہے، کیونکہ وہاں متن میں "کست ظفار" ہی کے الفاظ ہیں، اگر چہ حاشیہ میں "کست أظفار" کا نسخہ بھی ہے، جب کہ "باب تلبس الحادة ثياب العصب" کی روایت میں "قسط و أظفار" کے الفاظ درج ہیں، جس سے حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کے قول کی تائید ہوتی ہے، اسی طرح علامہ گنگوہی رحمہ اللہ کے قول کی تائید حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ کے اقوال سے بھی ہوتی ہے، کیونکہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام مسلم رحمہ اللہ کے حوالے سے کہا ہے کہ ان کی روایت میں "من قسط أو أظفار" کے الفاظ ہیں (۴)، اور "أو" حرف عطف میں مقصد تخییر کی طرف اشارہ ہے، اور علامہ عینی رحمہ اللہ نے صحیح مسلم کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس کی روایت میں "من قسط و أظفار" کے الفاظ ہیں (۵)، یعنی: واؤ عاطفہ کے ساتھ اور واؤ عاطفہ بھی "أو" کے معنی میں ہے۔ ان

---

(١) الكنز المتواري: ٢٧١/٣

(٢) عمدة القاري: ٤١٨/٣، التوضيح: ٧٥/٥، فتح الباري: ٤١٤/١

(٣) فتح الباري: ٤١٤/١

(٤) فتح الباري: ٤١٤/١، صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة الخ، رقم الحديث: ٣٧٤٠

(٥) عمدة القاري: ٤١٨/٣، صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة الخ، رقم الحديث: ٣٧٤١، ٣٧٤٢

دونوں حضرات کے کلام سے بھی علامہ گنگوہی رحمہ اللہ کے کلام کی تائید ہوتی ہے کہ یہاں حرف عطف محذوف ہے۔(۱)

بہر حال مطلب یہ ہے کہ حیض سے پاک ہونے کے بعد غسل کے وقت ان خوشبوؤں میں سے کسی خوشبو کا استعمال کرے، تا کہ جلد کی تیرگی اور سکڑن جو حیض کے خون کے باعث پیدا ہوگئی ہے، اس کا فی الجملہ ازالہ ہو سکے اور آئندہ نماز وغیرہ کے وقت اس کا تصور تکدّرِ طبع کا موجب نہ ہو۔

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علامہ عینی رحمہ اللہ نے صحیح مسلم کی روایت کے حوالے سے "من قسط وأظفار" نقل کیا ہے اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "من قسط أو أظفار" نقل کیا ہے، مگر دونوں درست ہیں، کیونکہ "واؤ" اور "أو" دونوں کی روایت امام مسلم رحمہ اللہ سے صحیح ہے۔(۲)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں روایت میں "کست" (بضم الكاف وسكون السين) آیا ہے، جبکہ دوسری اور تیسری لغت اس لفظ میں یہ ہے کہ اسے "قسط" اور "کسط" بھی پڑھا جاتا ہے اور یہ دیہاتیوں کے ہاں استعمال ہونے والی ایک خوشبو کا نام ہے۔(۳)

اسی طرح "کست" کا ایک نام "قسط ہندی" بھی ہے، یہ معرب ہے "کُٹ" کا، اردو میں اس کو "تگ" بھی کہتے ہیں(۴)۔ نیز لفظ "أظفار" اگر الف کے ساتھ ہے، تو عند البعض یہ "ظفر" کی جمع ہے، یہ ایک قسم کی نباتی خوشبو ہے، جو ناخن کی شکل کی ہوتی ہے، اس کو بخور میں شامل کر کے کپڑوں وغیرہ کو دھونی دیتے ہیں، اس کا پورا نام "أظفار الطیب" ہے اور اسی نام سے عطاروں میں ملتی ہے(۵)۔ بعض شارحین کی رائے یہ ہے کہ یہ لفظ "اظفار" نہیں، بلکہ "ظفار" بدون الهمزة ہے، اور "قطام" کے وزن پر مبنی علی الکسر ہے۔ ایسی صورت میں یہ ملک یمن میں واقع ایک جگہ کا نام ہوگا، جہاں یہ قسط ہندی لا کر فروخت کی جاتی تھی، اسی مناسبت

---

(۱) أنوار الباري: ۴۴۱/۱۰

(۲) الكنز المتواري: ۲۷۲/۳

(۳) إرشاد الساري: ۵۵۳/۱

(۴) إيضاح البخاري: ۱۰۸/۱۱

(۵) إرشاد الساري: ۵۵۳/۱، عمدة القاري: ۴۱۸/۳، ۴۱۹، فتح الباري: ۴۱۴/۱

سے اس کا نام ''کست ظفار'' پڑ گیا اور ''کست'' کی اضافت ''ظفار'' کی طرف کردی گئی۔(۱)

''احداد'' کا لغوی و شرعی معنی

حدیثِ مذکور میں لفظ "نحد" آیا ہے، جس کے اشتقاق میں دو لغات ہیں۔

پہلی لغت یہ ہے کہ یہ لفظ ''احداد'' مصدر سے مشتق ہے اور دوسری لغت یہ ہے کہ یہ لفظ ''حداد'' سے مشتق ہے، اول ثلاثی مزید فیہ ہے اور دوم ثلاثی مجرد، البتہ دونوں کا معنی ایک ہے، یعنی ''ترکِ زینت''۔

امام اصمعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ لفظ صرف اور صرف ''احداد'' یعنی: ثلاثی مزید فیہ سے مشتق ہے اور ''حداد'' یعنی: ثلاثی مجرد سے اس کے مشتق ہونے کی نفی فرمائی ہے۔(۲)

اصطلاحِ شرع میں ''احداد'' کے معنی درج ذیل ہے:

"ترك الزينة ونحوها من معتدة بطلاق بائن أو موت".(۳)

پھر ایک ہے ''احداد'' اور ایک ہے ''اعتداد''۔ اعتداد کا معنی ہے: "تربص المرأة مدة محدودة شرعاً لفراق زوجها بوفاة أو طلاق أو فسخ". یعنی: ''شرعاً عورت کا ایک محدود مدت تک شوہر کے انتقال پر، یا طلاق کی وجہ سے، یا فسخ نکاح، یعنی: خلع کی وجہ سے انتظار کرنا (عدت گزارنا)''۔

احداد اور اعتداد کے درمیان علاقہ اور مناسبت یہ ہے کہ اعتداد، احداد کے لیے ظرف ہے، کیونکہ احداد کا عمل عورت انہی ایامِ عدت میں اختیار کرتی ہے۔

علمائے امت کا اس امر پر اجماع ہے کہ احداد (سوگ منانا) معتدۂ متوفی عنہا زوجہا (شوہر کے انتقال کی عدت گزارنے والی) پر واجب ہے، خواہ وہ مدخول بہا ہو، یا غیر مدخول بہا۔(۴) اس پر دلیل بابِ ہذا کی یہی حدیث ہے، کیونکہ اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے علی الاطلاق شوہر کے انتقال کی عدت گزارنے والی

(١) إرشاد الساري: ١/٥٥٣، عمدة القاري: ٣/٤١٨، ٤١٩، فتح الباري: ١/٤١٤

(٢) حاشية ابن عابدين: ٥/٢١٦، دار عالم الكتب، البحر الرائق: ٤/٢٥٢، لسان العرب: ٣/٨٢

(٣) حاشية ابن عابدين: ٥/٢١٧، البحر الرائق: ٤/٢٥٢

(٤) حاشية ابن عابدين: ٥/٢١٧، عمدة القاري: ٣/٤١٩، ٤٢٠، دار الكتب العلمية، المغني لابن قدامة: ٩/١٦٧، المجموع شرح المهذب: ٢٠/٣٤

پر احداد کو لازم قرار دیا ہے، خواہ مدخول بہا ہو، یا غیر مدخول بہا۔

پھر جیسے اس پر اجماع ہے کہ سوگ منانا معتدۂ متوفی عنہا زوجہا پر واجب ہے، ایسے ہی اس پر بھی اجماع ہے کہ مرد پر احداد نہیں، اسی طرح اس بات پر بھی اجماع ہے کہ متعدۂ طلاق رجعیہ (طلاق رجعی کی عدت گزارنے والی) پر احداد نہیں، بلکہ مطلقۂ رجعیہ سے تو یہ مطلوب ہے کہ وہ اپنے شوہر کے لیے دوران عدت آراستہ ومزین ہو، امید ہے کہ اللہ تعالیٰ دونوں کے لیے کوئی راستہ نکال دیں۔(۱)

متعدۂ طلاق بائنہ

متعدہ طلاق بائنہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حضرات حنفیہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ متعدۂ طلاق بائنہ پر بھی احداد لازم ہے، کیونکہ اس عورت سے نکاح جیسی عظیم نعمت چھوٹ گئی ہے اور یوں اس حیثیت سے معتدۂ طلاق بائنہ کی مشابہت معتدۂ متوفی عنہا زوجہا کے ساتھ ہو جاتی ہے، لہٰذا نکاح جیسی عظیم نعمت کے زائل اور فوت ہو جانے کی وجہ سے معتدۂ طلاق بائنہ پر بھی احداد لازم ہوگا۔(۲) یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول قدیم (۳) اور امام احمد رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے (۴)، جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول جدید یہ ہے کہ مطلقۂ ثلاثہ اور مطلقۂ بائنہ پر احداد اور سوگ منانا واجب ولازم نہیں ہے۔(۵)

حضرات مالکیہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ معتدۂ طلاق بائنہ پر احداد نہیں ہے، اس لیے کہ چھوڑنے والا

---

(۱) تبيين الحقائق مع هامشه، كتاب الطلاق، باب العدة، فصل في الحداد: ٢٦٨/٣، حاشية ابن عابدين: ٢٢٠/٥، بدائع الصنائع: ٤٦٣/٤، عمدة القاري: ٤٢٠/٣، المغني لابن قدامة: ١٦٧/٩، المجموع شرح المهذب: ٣٥/٢٠

(۲) تبيين الحقائق، كتاب الطلاق، باب العدة، فصل في الحداد: ٢٦٦/٣، ٢٦٧، حاشية ابن عابدين: ٢١٧/٥، النافع الكبير شرح الجامع الصغير: ٢٣٠/١، بدائع الصنائع: ٤٦٢/٤

(۳) المجموع شرح المهذب: ٣١/٢٠

(٤) المغني لابن قدامة: ١٧٩/٩

(٥) المجموع شرح المهذب: ٣١/٢٠

شوہر ہے، نا کہ بیوی، اس لیے وہ مرد اب اس بات کا مستحق نہیں کہ یہ عورت اس کے لیے سوگ منائے۔(۱) یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول جدید(۲) اور امام احمد رحمہ اللہ سے ایک دوسری روایت ہے۔(۳) اسی مذہب کو بہت سے تابعین جیسے: سعید بن المسیب، ابو ثور(۴)، عطاء، ربیعہ اور ابن المنذر رحمہم اللہ وغیرہ نے اختیار کیا ہے(۵)، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ سے ایک قول جدید یہ بھی مروی ہے کہ مُتعدۂ طلاق بائنہ پر احداد واجب تو نہیں، مگر مستحب ہے۔(۶)

اسی طرح ایک ایسی عورت جس کے شوہر کا انتقال ہو جائے، لیکن ان کے نکاح کی بنیاد نکاح فاسد پر ہو، تو جمہور کے نزدیک ایسی عورت پر بھی احداد لازم نہیں ہے، کیونکہ یہ عورت حقیقی بیوی نہیں ہے، اور پھر جب ایسے نکاح کو باقی رکھنا باعثِ نحوست ہے اور اس کا ختم ہونا ہی باعثِ رحمت ہے، تو ایسی عورت پر احداد بھی نہیں ہے، کیونکہ یہاں احداد کا کوئی محل ہی نہیں ہے(۷)، البتہ حنابلہ میں سے قاضی ابویعلیٰ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چونکہ ایسی عورت پر عدت لازم ہے، تو اس عدت کا اعتبار کرتے ہوئے اس پر احداد بھی لازم ہوگا۔(۸)

غیر زوج کے لیے احداد کا حکم

زوج (یعنی: شوہر) کے علاوہ کسی قریبی رشتہ دار کے انتقال پر عورت کو صرف تین دن سوگ منانے کی اجازت ہے، اس سے زیادہ شرعاً جائز اور حلال نہیں۔ اس کی دلیل ابو سلمہ رضی اللہ عنہ کی درج ذیل روایت ہے:

"لما أتى أم حبيبة نعي أبي سفيان، دعت في اليوم الثالث بصفرة

---

(۱) الاستذكار: ۲٤۰/۵، المغني لابن قدامة: ۱۷۹/۹، عمدة القاري: ٤۲۰/۳

(۲) الاستذكار: ۲٤۰/۵، المغني لابن قدامة: ۱۷۹/۹، عمدة القاري: ٤۲۰/۳

(۳) المغني لابن قدامة: ۱۷۹/۹

(٤) الاستذكار: ۲٤۰/۵

(۵) الاستذكار: ۲٤۰/۵، المغني لابن قدامة: ۱۷۹/۹، عمدة القاري: ٤۲۰/۳

(٦) الاستذكار: ۲٤۰/۵

(۷) بدائع الصنائع: ٤٦۳/٤، تبيين الحقائق: ۲٦۸/۳، الدر المختار: ۲۲۰/۵، المغني لابن قدامة: ۱۷۹/۹، المجموع شرح المهذب: ۳۵/۲۰

(۸) الموسوعة الفقهية: ۱۰۵/۲

فمسحت به ذراعيها وعارضيها وقالت: كنت عن هذا غنية، سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: لايحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر، أن تحد فوق ثلاث، إلا على زوج، فإنها تحد عليه أربعة أشهر وعشرا".

"(کہ) جب ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کو (اپنے والد) ابوسفیان کے انتقال کی خبر پہنچی، تو اس کے تیسرے دن آپ رضی اللہ عنہا نے "صفرۃ" منگوائی اور اسے اپنے بازوؤں اور رخساروں پر مل دیا اور فرمایا کہ میں اس کے استعمال سے مستغنی تھی، (مگر) میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ کسی بھی مومنہ عورت کے لیے حلال نہیں کہ وہ غیر زوج پر تین دن سے زیادہ سوگ منائے، البتہ شوہر کے انتقال پر چار ماہ اور دس دن کا سوگ منانے کا حکم ہے۔"

نیز شوہر کو اس بات کا بھی حق حاصل ہے کہ وہ قریبی رشتہ داروں کے انتقال پر سوگ منانے سے منع کرے۔(۱)

زوجۂ مفقود کے لیے احداد کا حکم

اسی طرح وہ عورت جس کے شوہر کا ایک طویل عرصے سے کوئی اتا پتا نہ ہو کہ زندہ ہے، یا مر گیا، تو علمائے امت کا اجماع ہے کہ جب عدالت ایسے مفقود (غائب) شخص پر میت ہونے کا حکم صادر کردے، تو اس حکم کے لگنے کے بعد سے وہ عورت عدتِ وفات گزارنا شروع کردے گی۔

لیکن کیا اس زوجۂ مفقود پر دوران عدت احداد بھی واجب ہوگا، یا نہیں؟ تو جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ اس عورت پر معتدۂ وفات ہونے کے اعتبار سے احداد بھی واجب ہوگا، البتہ مالکیہ میں ابن ماجشون رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ ایسی عورت پر عدت واجب ہے، مگر احداد واجب نہیں۔(۲)

کتابیہ کے لیے احداد کا حکم

ایسی عورت جو خود تو اہل کتاب میں سے ہے، لیکن اس کا شوہر مسلمان ہے، تو کیا مسلمان شوہر کی کتابیہ

(۱) حاشية ابن عابدين: ۵/۲۲۰، ۲۲۱، البحر الرائق: ۲۵۳/٤

(۲) الاستذكار: ۲٤۰/۵

زوجہ پر شوہر کے انتقال کے بعد دوران عدت احداد ہوگا کہ نہیں؟ تو شوافع، حنابلہ اور ابن قاسم رحمہم اللہ کی روایت کے مطابق امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ زوجۂ کتابیہ متوفی عنہا زوجہا المسلم پر احداد لازم ہے، کیونکہ احداد عدت کے تابع ہے اور جب عدت واجب ہے، تو احداد بھی ہوگا۔

حضرات حنفیہ اور امام اشہب کی روایت کے مطابق امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ کتابیہ پر احداد لازم نہیں، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد پاک: لایؤمن لا مرأة تؤمن باللّٰہ والیوم الاخر...... الخ سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ احداد مسلمان عورت سے مطلوب ومقصود ہے۔(۱)

زوجۂ صغیرہ کے لیے احداد کا حکم

زوجۂ صغیرہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ صغیرہ پر بھی احداد لازم ہے، کیونکہ احداد عدت کے تابع ہے اور اس کے ولی کے ذمے ہے کہ وہ اس صغیرہ کو احداد کے منافی امور سے منع کرے۔ اسی طرح حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ''ایک عورت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور کہنے لگی کہ اے اللہ کے رسول! میری بیٹی کے شوہر کا انتقال ہوگیا ہے اور اسے آنکھ میں درد کی شکایت ہے، تو کیا وہ سرمہ استعمال کرسکتی ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمادیا۔'' تو اس واقعے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لڑکی کی عمر کے بارے میں دریافت نہیں فرمایا اور یہ اصول ہے کہ جب مقامِ سوال میں تفصیل طلب نہ کی جائے، تو وہ عموم کی دلیل ہوتی ہے، لہٰذا یہاں بھی حکم عام ہوگا اور صغیرہ وکبیرہ دونوں کو شامل ہوگا۔(۲)

حضرات حنفیہ رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ صغیرہ پر احداد نہیں ہے، ان کا استدلال درج ذیل روایت سے ہے:

((رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن المبتلى حتى يبرأ وعن الصبي حتى يكبر)).

''تین افراد مرفوع القلم ہیں، یعنی: احکام کے مکلف نہیں۔ ایک ان میں سے نائم ہے، یہاں تک کہ وہ

---

(۱) المجموع شرح المهذب: ۳۶/۲۰، التوضيح: ۷۱/۵، الاستذكار: ۲۳۹/۵، ۲۴۰، عمدة القاري: ۴۲۰/۳

(۲) المجموع شرح المهذب: ۳۶/۲۰

نیند سے بیدار ہو جائے۔ دوسرا مجنون ہے، یہاں تک کہ جنون سے افاقہ ہو جائے اور تیسرا بچہ ہے، یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے۔“

نیز حضرات حنفیہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ اگر صغیرہ دوران عدت بالغ ہوگئی، تو عدت کے بقیہ ایام میں احداد واجب ہوگا۔(۱)

علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ احداد ہر شادی شدہ عورت پر واجب ہے، خواہ وہ مدخول بہا ہو، یا غیر مدخول بہا، خواہ بالغہ ہو، یا نابالغہ، خواہ آزاد ہو، یا باندی، البتہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ صغیرہ اور باندی پر احداد نہیں۔(۲)

اسی طرح فرماتے ہیں کہ حدیث کے ظاہر سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ زوجۂ کتابیہ جس کا مسلمان شوہر انتقال کر جائے، پر احداد واجب نہیں۔(۳)

سوگ والی عورت کن امور سے اجتناب کرے گی؟

اس بات پر تمام ائمہ مجتہدین اور فقہاء متفق ہیں کہ سوگ والی عورت ان تمام امور سے بالکلیہ اجتناب کرے گی، جو شرع یا عرف میں زینت سمجھے جاتے ہیں، چاہے ان امور کا تعلق بدن کے ساتھ ہو، چاہے کپڑوں کے ساتھ ہو، یا چاہے ایسے امور ہوں، جن کی طرف لوگ للچاتی نظروں سے دیکھتے ہیں، جیسا کہ گھر سے نکلنا، یا پیغام نکاح دینا وغیرہ۔(۴)

البتہ بعض اشیاء ایسی ہیں، جن کے ممنوع ہونے، یا ممنوع نہ ہونے کے سلسلے میں ائمہ فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، لیکن تحقیق سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ان فقہاء کا یہ اختلاف درحقیقت عرف کے اختلاف پر مبنی ہے، لہٰذا جس جس عرف میں جو شے زینت شمار ہوتی رہی، اسے فقہاء نے ممنوع قرار دیا اور جو زینت شمار نہ ہوتی، تو اسے فقہاء نے ممنوعات میں شمار بھی نہیں کیا، مگر ساتھ ساتھ یہ بات بھی تھی کہ ایک ہی شے

---

(۱) بدائع الصنائع: ٤/٤٦٢، ٤٦٣، حاشية ابن عابدين: ٥/٢١٩

(۲) التوضيح: ٥/٧١، عمدة القاري: ٣/٤١٩، ٤٢٠

(۳) التوضيح: ٥/٧١، عمدة القاري: ٣/٤٢٠

(٤) حاشية ابن عابدين: ٥/٢١٧، المجموع شرح المهذب: ٢٠/٣٧

بعض کے نزدیک یا بعض کے عرف میں زینت سمجھی جاتی اور بعض کے نزدیک اس کا عکس ہوتا۔

نیز جتنی بھی ممنوعات ومحظورات ہیں، وہ سب یا تو بدن سے متعلق ہیں یا کپڑوں سے، یا زیور سے، یا پیغام نکاح سے یا پھر رات بسر کرنے سے متعلق ہیں۔

(الف) محظورات بدنیہ

سوگ منانے والی پر ان اشیاء کا استعمال کرنا حرام ہے، جن کا تعلق بدن کی زینت کے ساتھ ہے، جیسے: خوشبو، تیل، سرمہ، خضاب اور کنگھی کا استعمال، کیونکہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے معتدہ کو مہندی لگانے سے منع فرمایا ہے، اور علت یہ بیان فرمائی کہ مہندی خوشبو ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خوشبو سے اجتناب کرنا محدہ (سوگ والی) پر واجب ہے، اس کے علاوہ یہ بات بھی واضح ہے کہ خوشبو زینت ہونے میں مہندی سے بڑھ کر ہے، لہٰذا اگر چہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحۃً مہندی سے منع فرمایا، لیکن دلالۃً خوشبو سے ممانعت بھی ثابت ہوجاتی ہے۔ اسی طرح تیل اور سرمہ ہے کہ تیل بالوں کے لیے زینت ہے اور سرمہ آنکھوں کے لیے، اس لیے محدہ پر ان کا استعمال بھی حرام ہے۔

البتہ یہ واضح رہے کہ یہ حکم عام حالات سے متعلق ہے، ضرورت کے موقع پر وہ ان چیزوں کا استعمال کرسکتی ہے، جیسے آنکھوں میں درد ہے اور بطور علاج سرمہ استعمال کرنا ضروری ہے، تو سرمہ استعمال کرسکتی ہے، یا سر میں تکلیف ہے، تو بغیر خوشبو والی کنگھی استعمال کرسکتی ہے، یا اس کے پاس پہننے کے لیے سوائے رنگ دار کپڑے کے دوسرا کوئی کپڑا نہیں، تو ایسے موقع پر وہ اسی رنگ دار کپڑے کو پہن سکتی ہے، لیکن اس میں یہ ضروری ہے کہ زینت کا قصد وارادہ شاملِ حال نہ ہو۔(۱)

(ب) محظورات لباس

جن کپڑوں سے متعلق ممانعت کی نصوص وارد ہوئی ہیں، جیسا کہ عصفر اور زعفران سے رنگے ہوئے کپڑے، کیونکہ ان سے خوشبو پھوٹتی ہے، تو ایسے کپڑوں کے ساتھ ساتھ ان کپڑوں کا استعمال بھی ممنوع ہوگا، جنہیں عرف میں زینت سمجھا جاتا ہو، جیسے: ریشمی کپڑے اور اسی طرح رنگ دار اور پھول دار کپڑے۔

---

(۱) المجموع شرح المهذب: ۳۸/۲۰، حاشية ابن عابدين: ۲۱۷/۵–۲۱۹، المغني لابن قدامة: ۱۶۷/۹، ۱۶۸

نیز دوران عدت ایسے کپڑے پہننا بھی ناجائز ہے، جو معتدہ کی خوبصورتی کا باعث ہوں، اگر چہ وہ کالے یا پھیکے رنگ کے ہی کیوں نہ ہوں، البتہ فقہاء نے لکھا ہے کہ یہ احکام اس وقت ہیں، جب یہ کپڑے نئے ہوں اور باعثِ زینت ہوں، لیکن اگر یہی رنگ دار کپڑے اس قدر پرانے اور گس چکے ہوں کہ اب ان سے زینت کا کام نہ لیا جاتا ہو، تو پھر ان کے پہننے میں کوئی حرج نہیں۔(۱)

(ج) ممانعت زیور

محدہ پر ایام عدت میں زیور پہننا بھی حرام ہے، خواہ وہ زیور سونے کا بنا ہو، یا چاندی کا، یا پھر دیگر ہیرے جواہرات کا بنا ہو، کیونکہ زیور بھی زینت کے لیے استعمال ہوتا ہے، لہٰذا شوہر کی موت کی خبر ملتے ہی عورت پر زیور کو اتارنا لازم وضروری ہے۔(۲)

(د) پیغام نکاح سے ممانعت

دورانِ عدت پیغامِ نکاح بھیجنے سے متعلق حکم یہ ہے کہ اگر معتدہ، متوفی عنہا زوجہا ہے، تو اسے صراحت کے ساتھ پیغامِ نکاح بھیجنا حرام ہے، البتہ نکاح کی صراحت کیے بغیر اشارۃً وکنایۃً نکاح کا پیغام بھیجا جا سکتا ہے، جیسا کہ درج ذیل جملوں میں نکاح کی تصریح نہیں ہے: مجھے آپ میں رغبت ہے، میں آپ کی شخصیت سے متاثر ہوں، آپ بہت خوبصورت ہیں، میں چاہتا ہوں کہ ہم ایک ہو جائیں وغیرہ وغیرہ، اور اگر وہ معتدۂ طلاق ہے، خواہ مطلقۂ بائنہ ہو، یا مطلقۂ رجعیہ ہو، تو اس کی طرف نکاح کا پیغام بھیجنا نہ صراحۃً جائز ہے اور نہ اشارۃً وکنایۃً۔(۳)

(ھ) گھر سے نکلنے کی ممانعت

فقہاء کرام نے لکھا ہے کہ معتدۂ طلاق کو نہ دن کے اوقات میں گھر سے نکلنے کی اجازت ہے اور نہ رات کے اوقات میں، البتہ معتدۂ وفات کو اصلاح معاش کے لیے دن کے اوقات میں نکلنے کی اجازت ہے، کیونکہ اس کا نان ونفقہ اب خود اس کے ذمے ہے، جبکہ معتدۂ طلاق کا نفقہ اس کے شوہر کے ذمے ہوتا ہے۔اسی طرح محدہ

(۱) المجموع شرح المهذب: ۲۰/۳۹، حاشية ابن عابدين: ۵/۲۱۸، ۲۱۹

(۲) المجموع شرح المهذب: ۲۰/۳۹، المغني لابن قدامة: ۹/۱٦۸، حاشية ابن عابدين: ۵/۲۱۷

(۳) حاشية ابن عابدين: ۵/۲۲۱، ۲۲۲

پر لازم ہے کہ وہ رات اپنے شوہر والے گھر ہی میں بسر کرے، کہیں اور رات بسر کرنے کی اجازت نہیں، کیونکہ غزوۂ احد کے موقع پر جب کچھ اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شہادت ہوئی، تو ان کی بیوائیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئیں اور عرض کی کہ اے اللہ کے رسول! ہمیں رات سے وحشت ہوتی ہے، تو کیا ہم ایسا کرسکتی ہیں کہ رات ایک دوسرے کے پاس بسر کرنے کے بعد صبح ہوتے ہی اپنے اپنے گھروں کو لوٹ جایا کریں؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم آپس میں باتیں کرسکتی ہو، لیکن جب نیند کا ارادہ ہو، تو ہر ایک اپنے اپنے ٹھکانے پر لوٹ جائے۔(۱)

نیز معتدہ پر لازم ہے کہ وہ اپنی عدت اسی گھر میں گزارے، جہاں وہ اپنے شوہر کے ساتھ رہتی تھی، البتہ ضرورت کے مواقع اس حکم سے مستثنیٰ ہیں، جیسے کہ گھر کے منہدم ہونے کا خطرہ ہو، یا گھر کرائے کا ہو اور معتدۂ وفات کو کرایہ کی ادائیگی پر قدرت نہ ہو، تو ایسے مواقع پر کسی دوسری جگہ کو اپنا ٹھکانہ بناسکتی ہے۔(۲)

امور مباحہ

محدہ کے لیے اپنے کپڑوں اور بدن سے میل کچیل دور کرنے میں کوئی حرج نہیں، جیسے ناخن کاٹنا، بغل کے بال کاٹنا، بغیر خوشبو والے صابن سے نہانا اور سر وغیرہ دھونا۔(۳)

(قال: رواه هشام بن حسان عن حفصة عن أم عطية عن النبي صلى الله عليه وسلم)

شراحِ حدیث فرماتے ہیں کہ ابوذر رحمہ اللہ کے نسخے میں الفاظ اسی طرح ہیں، جب کہ دیگر حضرات کے نسخوں میں "ورواه" کے الفاظ ہیں۔(۴)

امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ یہ حدیث ہشام بن حسان رحمہ اللہ کے طریق سے موصول

(۱) حاشية ابن عابدين: ٥/٢٢٣–٢٢٥

(۲) المغني لابن قدامة: ٩/١٦٨

(۳) المغني لابن قدامة: ٩/١٦٨

(٤) فتح الباري: ١/٤١٣، عمدة القاري: ٣/٤٢١

ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ نے "كتاب الطلاق، باب تلبس الحادة ثياب العصب" میں اس حدیث کو ہشام بن حسان رحمہ اللہ کے طریق سے موصولاً روایت بھی کیا ہے۔(۱)

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف سے پیش کردہ ایک تعلیق ہے اور یا پھر یہ حماد رحمہ اللہ کا مقولہ ہے، اگر اسے حماد رحمہ اللہ کا مقولہ قرار دیا جائے، تو پھر یہ بھی "مسند" ہوگا۔(۲)

مگر شراح حدیث رحمہم اللہ نے علامہ کرمانی رحمہ اللہ کے اس کلام پر نقد فرمایا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علامہ کرمانی رحمہ اللہ کا اسے حماد رحمہ اللہ کا مقولہ قرار دینا بعید ہے۔(۳) اسی طرح علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے تعلیق قرار دینا تو واضح ہے، مگر اسے حماد رحمہ اللہ کا مقولہ قرار دینے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔(۴)

حاصل یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس بات سے یہ بتانا ہے کہ یہ حدیث ہشام بن حسان رحمہ اللہ کے طریق سے موصول ہے، مگر اس پر یہ اشکال نہ ہو کہ کیا ایوب رحمہ اللہ کی روایت موقوف ہے، کیونکہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ان کے طریق میں "عن أم عطية عن النبي" نہیں کہا؟ اس لیے کہ "كنّا" یا "كانوا" جیسے الفاظ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایسا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں واقع ہوا ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ثابت رکھا ہے، اس سے منع نہیں فرمایا، لہٰذا یہ بھی مرفوع روایت ہے۔(۵)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

ترجمۃ الباب، حدیث کے درج ذیل ٹکڑے سے ثابت ہوتا ہے: "وقد رخص لنا عند الطهر إذا اغتسلت إحدانا من محيضها في نبذة من كست أظفار" کیونکہ ترجمۃ الباب اور حدیث دونوں میں غسل حیض سے فراغت کے بعد خوشبو لگانے کا ذکر ہے۔(۶)

---

(۱) فتح الباري: ۱/۴۱۳، عمدة القاري: ۳/۴۲۱

(۲) شرح الكرماني: ۳/۱۷۹

(۳) فتح الباري: ۱/۴۱۳

(٤) عمدة القاري: ۳/۴۲۱

(٥) شرح الكرماني: ۳/۱۷۹

(٦) عمدة القاري: ۳/۲۸۱

١٣ - باب : دَلْكِ ٱلْمَرْأَةِ نَفْسَهَا إِذَا تَطَهَّرَتْ مِنَ ٱلْمَحِيضِ ، وَكَيْفَ تَغْتَسِلُ ، وَتَأْخُذُ فِرْصَةً مُمَسَّكَةً ، فَتَتَبَّعُ أَثَرَ ٱلدَّمِ .

اعراب

"وكيف تغتسل" اس کا عطف "دلك المرأة نفسها" پر ہے اور "تأخذ" کا عطف "تغتسل" پر ہے۔

اس توضیح کے بعد ترجمۃ الباب کا مفہوم یہ ہوا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس باب میں مندرجہ ذیل امور کو بیان کیا ہے۔

۱-عورت کے لیے مستحب ہے کہ وہ حیض سے پاکی کے بعد غسل کرتے وقت اعضاء کو رگڑ رگڑ کر دھوئے، ۲-عورت غسل حیض کیسے کرے، ۳-اون، روئی یا چمڑے کا ٹکڑے لے، ۴-اور پھر اس کی مدد سے خون کے اثرات کو دور کرے۔(۱)

ماقبل سے ربط

بابِ سابق کے ساتھ ربط یہ ہے کہ بابِ سابق میں بھی خوشبو کے استعمال کا ذکر تھا اور اس باب میں بھی خوشبو کے استعمال کا ذکر ہے۔(۲)

(قوله: فرصة)

یہ لفظ تینوں طرح پڑھا جاسکتا ہے، البتہ کسرہ کے ساتھ زیادہ مشہور ہے اور اس کے معنی "اون یا روئی کے ٹکڑے" کے آتے ہیں۔(۳)

ابوعبید رحمہ اللہ نے "فرصة" کو روئی یا اون کے ساتھ مختص نہیں کیا، بلکہ ان کے نزدیک "فرصة" کا اطلاق کسی بھی ٹکڑے پر ہوسکتا ہے، خواہ وہ اون یا روئی کا ہو، یا پھر کسی اور چیز کا ٹکڑا ہو، جبکہ ابن عدلیس رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "فرصة" مشک کے ٹکڑے کو کہتے ہیں۔(۴)

---

(١) عمدة القاري: ٣/ ٢٨٤

(٢) عمدة القاري: ٣/ ٢٨٤

(٣) التوضيح لابن ملقن: ٥/ ٨١، عمدة القاري: ٣/ ٢٨٤

(٤) عمدة القاري: ٣/ ٢٨٥

ابن قتیبہ رحمہ اللہ نے اس لفظ کے بالفاء ہونے کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ لفظ "قرضة" (بالقاف والضاد) ہے، جس کے معنی ٹکڑے کے ہیں اور بعض نے تو اس لفظ کو "قرصة" (بالقاف والصاد) پڑھا ہے۔
ابن المنذری فرماتے ہیں کہ "قرضة" کے معنی ہیں: "الشيء اليسير" یعنی: تھوڑی سی چیز۔(۱)

(قوله: ممسكة)

اس لفظ میں دو احتمال ہیں۔ ایک احتمال تو یہ ہے کہ اس لفظ کو "مُمَسَّكة" بضم الميم الأولى وفتح الثانية وتشديد السين المعجة، پڑھا جائے، ایسی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ وہ عورت اون، روئی یا کسی بھی چیز کا ایسا ٹکڑا لے، جو مشک ملا ہوا ہو، یعنی: مطيبة بمسك۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس لفظ کو "مُمْسِكة" پڑھا جائے، یعنی: بضم الميم الأولى وسكون الثانية وفتح السين المعجمة وكسرها، اور ایسی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ وہ عورت روئی یا اون کا پھایہ استعمال کرے، جو زیادہ جذب کرتا ہو۔(۲)
علامہ زمخشری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ روئی یا اون کا پرانا پھایہ استعمال کرے، کیونکہ اس کام کے لیے نئے کی بنسبت پرانا زیادہ موزوں ہے۔(۳)
علامہ نووی، ابن ملقن، علامہ قسطلانی اور شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمہم اللہ وغیرہ نے احتمال اول کو اختیار کیا ہے(۴)۔ شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان تمام اقوال میں "اوجہ" بھی یہی ہے کہ "فرصة ممسكة" سے مراد مشک کا ٹکڑا ہے (یا مشک ملی ہوئی کسی بھی چیز کا ٹکڑا مراد ہے)، جس سے رائحہ کریہہ کو زائل کیا جائے۔(۵)
شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے "مُمْسَكة" کے معنی "ہاتھ میں پکڑا ہوا" بتائے ہیں، لیکن یہ بالکل غلط ہے، کیوں کہ کپڑا تو ہاتھ ہی میں پکڑا جاتا ہے۔(۶)

---

(۱) فتح الباري: ١/٥٤٧

(۲) التوضيح: ٥/٨٢، عمدة القاري: ٣/٢٨٤، ٢٨٦

(۳) التوضيح: ٥/٨٢، عمدة القاري: ٣/٢٨٤، ٢٨٦

(٤) التوضيح: ٥/٨٢، إرشاد الساري: ١/٥٥٣، تحفة الباري: ١/٢٥١

(٥) الكنز المتواري: ٣/٢٧٣

(٦) سراج القاري: ٢/٢٧٦

ترجمۃ الباب کا مقصد

امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب میں "دلك المرأة نفسها" کے الفاظ ذکر کیے ہیں۔ "نفس" کے دو معنی ہو سکتے ہیں، ایک خون اور دوسرے بدن۔ (۱) دونوں معنوں کے لحاظ سے مقصد ترجمہ الگ الگ ہو جائے گا۔ پہلے معنی کے اعتبار سے مقصود یہ بتانا ہوگا کہ عورت غسل حیض میں خون کے دھبوں کو خوب ملے اور رگڑے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے مقصود یہ بتانا ہوگا کہ غسل حیض میں عورت اپنے بدن کو خوب ملے اور رگڑے۔ (۲)

باقی اتنی بات دونوں ترجموں میں مشترک رہے گی کہ آیا غسل حیض کی کیفیت عام طریقے کے غسل کی طرح ہے کہ پانی بہالیا اور فارغ ہو گئے، یا اس کی کوئی خاص کیفیت ہے، چنانچہ حدیث میں اس غسل کی خاص کیفیت بیان کی گئی کہ بدن کو مل کر دھونا چاہئے اور جسم کے مخصوص حصے پر جہاں جہاں خون کے نشانات ہیں، انہیں تلاش کر کے ان پر مشک، یا اور کوئی دوسری خوشبودار چیز استعمال کرنی چاہئے۔ مشک کا خاصہ ہے کہ جلد کی مُردنی کو زائل کر کے اس کی شادابی کو بحال کر دیتی ہے اور چونکہ حیض کے خون میں سمیت ہوتی ہے، جس کے نتیجے میں مخصوص حصہ جسم کی جلد سکڑ جاتی ہے، اس لیے مشک کے استعمال کی تاکید کی گئی ہے۔ (۳)

دوسری مصلحت یہ ہے کہ اگر مشک کے استعمال کے بعد خون کا دھبہ باقی بھی رہا، تو یہ سمجھا جائے گا کہ یہ خون نہیں، بلکہ مشک ہے، گویا یہ تعلّلِ نفس کی ایک اچھی صورت ہے، جس کی زوجین کو ضرورت بھی ہوتی ہے، کیونکہ اگر دھبہ باقی رہا اور شوہر کی نظر پڑ گئی، تو اس پر انقباض کی کیفیت طاری ہو جائے گی جو بڑھ کر اختلافات اور تنافر تک پہنچ سکتی ہے۔

تیسری مصلحت یہ ہے کہ اربابِ تجارت نے لکھا ہے کہ حیض سے فراعت کے بعد اس حصہ جسم پر خوشبو کا استعمال علوقِ نطفہ کے لیے معاون ہے، عورت ان ایام میں ویسے بھی قبولیتِ نطفہ کی صلاحیت رکھتی ہے، خوشبو کا استعمال اس مقصد میں اور ممد و معاون ہوگا۔ (۴)

---

(۱) إيضاح البخاري: ۱۱/۱۰۹

(۲) فضل الباري: ۲/۴۷۹

(۳) إيضاح البخاري: ۱۱/۱۰۹

(٤) إيضاح البخاري: ۱۱/۱۰۹

۳۰۸ (☆): حدثنا يحيى قَالَ: حدثنا ابْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ مَنْصُورِ بْنِ صَفِيَّةَ، عَنْ أُمِّهِ، عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتِ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيضِ، فَأَمَرَهَا كَيْفَ تَغْتَسِلُ، قَالَ: (خُذِي فِرْصَةً مِنْ مِسْكٍ، فَتَطَهَّرِي بِهَا). قَالَتْ: كَيْفَ أَتَطَهَّرُ؟ قَالَ: (تَطَهَّرِي بِهَا). قَالَتْ: كَيْفَ؟ قَالَ: (سُبْحَانَ اللهِ، تَطَهَّرِي). فَاجْتَبَذْتُهَا إِلَيَّ، فَقُلْتُ: تَتَبَّعِي بِهَا أَثَرَ الدَّمِ.

[۳۰۹، ٦٩٢٤]

''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک عورت نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے غسل حیض کے بارے میں دریافت کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کو کیفیتِ غسل بتاتے ہوئے فرمایا کہ مشک ملا ہوا اون وغیرہ کا پھویہ لو اور پھر اس سے پاکی حاصل کرو۔ اس عورت نے پوچھا کہ کس طرح پاکی حاصل کروں؟ آپ نے پھر جواب دیا کیا کہ اس (پھویہ) کے ذریعہ پاکی حاصل کرو۔ اس عورت نے پھر پوچھا: (مگر) کس طرح؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سبحان اللہ! پاکی حاصل کرو۔ (حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ) پھر میں نے اس کو اپنی طرف کھینچا اور کہا: اس (مشک ملے ہوئے پھویہ) کو لے کر خون کے دھبوں کو تلاش کر کر کے صاف کرو۔''

تراجم رجال

يحيى

یحییٰ رحمہ اللہ کے حالات جاننے سے قبل اس بات کی تعیین کر لینا ضروری ہے کہ یہاں اس سندِ حدیث میں یحییٰ سے مراد کون ہیں؟ آیا یحییٰ بن موسیٰ بلخی رحمہ اللہ ہیں یا یحییٰ بن جعفر رحمہ اللہ یا پھر یحییٰ بن معاویہ بن اعین رحمہ اللہ مراد ہیں؟ تو اکثر شراح، جیسے: علامہ ابن ملقن، علامہ کرمانی، حافظ ابن حجر، علامہ عینی رحمہم اللہ وغیرہ نے

(☆) قوله: "عائشة": الحديث، رواه البخاري في باب غسل المحيض أيضاً المذكور عقيب هذا الباب، رقم الحديث: ۳۱٥، وفي كتاب الاعتصام، في باب الأحكام التي تعرف بالدلائل، رقم الحديث: ۷۳٥۷، ورواه مسلم في الحيض، في باب استحباب استعمال المغتسلة من الحيض الخ، رقم الحديث: ۷٤۸، وأبوداود في الطهارة، في باب الاغتسال من الحيض، رقم الحديث: ۳۱٤، ۳۱٦، والنسائي في الطهارة، في باب ذكر العمل في الغسل من الحيض، رقم الحديث: ۲٥۲

یحییٰ بن موسیٰ بلخی رحمہ اللہ کہا ہے(۱)، اسی پر ابن السکن رحمہ اللہ نے بھی جزم فرمایا ہے، جبکہ علامہ بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یحییٰ بن جعفر رحمہ اللہ مراد ہیں۔(۲)

غسانی رحمہ اللہ نے "تقييد المهمل" میں ابن السکن کے حوالہ سے یہ تحریر فرمایا ہے کہ "باب الحیض" میں مذکور "یحییٰ عن ابن عیینۃ" سے یحییٰ بن موسیٰ مراد ہیں۔ ایک اور مقام پر ابن السکن ہی کے حوالے سے بطورِ قاعدہ کلیہ کے فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں جہاں جہاں بھی "یحییٰ" بغیر نسب کے ذکر کیا ہے، وہاں یحییٰ سے مراد ابن موسیٰ بلخی رحمہ اللہ ہیں، جو کہ "خت" (بفتح الخاء المنقطة وشدة المثناة) کے لقب سے بھی مشہور تھے، اسی طرح "ختّي" اور "ابن خت" کے لقب سے بھی مشہور تھے۔ آپ کا شمار اصحابِ خیر میں ہوتا تھا اور آپ کا انتقال ۲۴۰ ہجری میں ہوا۔(۳)

ابو نصر کلاباذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یحییٰ سے مراد یحییٰ بن جعفر بیکندی رحمہ اللہ ہیں، جو ابن عیینہ رحمہ اللہ سے بھی روایت کرتے ہیں۔(۴)

اس پر علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس موجود بعض نسخوں میں بھی "یحییٰ بن جعفر بیکندی عن ابن عیینۃ" کے طریق سے سند موجود ہے۔(۵) ابن ملقن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض شراح نے لکھا ہے کہ یحییٰ بن معاویہ بن اعین مراد ہیں، مگر ہم اس نام کا کوئی بھی راوی صحیح بخاری میں نہیں پاتے۔(۶) بہر حال اس امر کی وضاحت کے بعد کہ اکثر شراح کے نزدیک یحییٰ سے مراد یحییٰ بن موسیٰ بلخی رحمہ اللہ ہیں، اب ان کے تفصیلی حالات ملاحظہ ہوں۔

يحيى بن موسىٰ

یہ یحییٰ بن موسیٰ بن عبد ربہ بن سالم حدانی بلخی سختیانی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت "ابو زکریا" ہے، یہ اصلاً

---

(۱) التوضيح: ٥/٧٨، شرح الكرماني: ٣/١٨٠، فتح الباري: ١/٥٤٦، عمدة القاري: ٣/٢٨٥

(٢) فتح الباري: ١/٥٤٦، عمدة القاري: ٣/٢٨٥، شرح الكرماني: ٣/١٨٠، التوضيح: ٥/٧٨

(٣) عمدة القاري: ٣/٢٨٥، شرح الكرماني: ٣/١٨٠

(٤) عمدة القاري: ٣/٢٨٥، شرح الكرماني: ٣/١٨٠

(٥) شرح الكرماني: ٣/١٨٠

(٦) التوضيح: ٥/٧٩

کوفی ہیں اور "حتف" سے جانے جاتے تھے۔(۱)

انہوں نے ابن عیینہ، ابو معاویہ الضریر، ولید بن مسلم، ابو بکر حنفی، محمد بن عبید طنافسی، شبابہ بن سوار، عبداللہ بن نمیر، یزید بن ہارون، ابوداؤد طیالسی، یحییٰ بن یمان، عبدالرزاق اور سعید بن منصور رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے امام بخاری، امام ابوداؤد، امام ترمذی، امام نسائی، عبداللہ بن عبدالرحمٰن دارمی، موسیٰ بن ہارون، جعفر فریابی، محمد بن اسحاق ثقفی اور حسن بن سفیان رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔(۲)

امام ابوزرعہ اور امام نسائی رحمہما اللہ فرماتے ہیں: "ثقة". (۳)

محمد بن اسحٰق ثقفی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة مأمون". اس کے علاوہ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں: "كان من ثقات الناس". (۴)

موسیٰ بن ہارون رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان من خيار المسلمين". (۵)

دارقطنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان من الثقات". (٦)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(۷)

مسلمہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة". (۸)

ان کی تاریخ وفات میں اختلاف ہے، امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال ۲۴۰ھ میں ہوا ہے۔ موسیٰ بن ہارون رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال ۲۴۰ھ میں یا ۲۴۱ھ میں ہوا ہے، جبکہ ان کے علاوہ دیگر

---

(۱) تهذيب الكمال: ۳۲/٦،۷، الجرح والتعديل: ۲۳۱/۹، الأنساب: ۳۲٥/۲

(۲) تلامذہ اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے، تهذيب الكمال: ۷/۲۳، تهذيب التهذيب: ۲۸۹/۱۱

(۳) تهذيب الكمال: ۹/۳۲، تهذيب التهذيب: ۲۹۰/۱۱

(٤) تهذيب الكمال: ۹/۳۲، تهذيب التهذيب: ۲۹۰/۱۱

(٥) تهذيب الكمال: ۹/۳۲، تهذيب التهذيب: ۲۹۰/۱۱

(٦) تهذيب الكمال: ۹/۳۲، تهذيب التهذيب: ۲۹۰/۱۱

(۷) كتاب الثقات لابن حبان: ۲٦۷/۹

(۸) تهذيب التهذيب: ۲۹۰/۱۱

حضرات فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال ۲۳۹ھ میں ماہ رمضان میں ہوا۔(۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس آخر الذکر قول کو نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ اسی قول کو قراب، شیرازی اور کلاباذی رحمہم اللہ وغیرہ نے بھی ذکر کیا ہے۔(۲)

ابن عيينة

یہ مشہور محدث سفیان بن عیینہ بن ابی عمران ہلالی کوفی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے تفصیلی حالات "كتاب العلم، باب من رفع صوته بالعلم" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۳)

منصور بن صفية

یہ مشہور محدث منصور بن عبد الرحمن بن طلحہ رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے تفصیلی حالات "كتاب الحيض، باب قراءة الرجل في حجر امرأته وهي حائض" کے تحت گزر چکے ہیں۔

صفية

یہ صفیہ بنت شیبہ بن عثمان بن ابی طلحہ العبدریہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الغسل، باب من بدأ ابشق رأسه الأيمن في الغسل" کے تحت گزر چکے ہیں۔

عائشة

یہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۴)

---

(١) تهذيب الكمال: ٩/٣٢، تهذيب التهذيب: ٢٩٠/١١، التوضيح: ٧٩/٥

(٢) تهذيب التهذيب: ٢٩٠/١١

(٣) كشف الباري: ١٠٢/٣

(٤) كشف الباري: ٢٩١/١

شرح حدیث

اس حدیث میں اس بات کا ذکر ہے کہ ایک عورت نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے غسلِ حیض کے بارے میں سوال کیا، اب چونکہ غسل کا معروف طریقہ تو سب کو معلوم ہی تھا، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو بیان نہیں فرمایا، بلکہ غسلِ حیض میں جو خاص امتیاز تھا، وہ ذکر فرمایا کہ اون یا کپڑے کا ایک مجموعہ لے لو اور پھر اس پر مشک لگا کر طہارت حاصل کرو۔ عورت کی سمجھ میں یہ بات نہ آئی، اس نے پوچھا کیف السطھر؟ یعنی: مشک تو کوئی سیال چیز نہیں ہے، پھر اس سے غسل کی کیا کیفیت ہوگی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر وہی فرمایا کہ پاکی حاصل کرو، جب وہ اس پر بھی نہ سمجھی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حیا کے سبب اپنے چہرے کو پھیر دیا (۱) اور فرمایا: سبحان اللہ! یعنی: اتنا بھی نہیں سمجھی، حالانکہ عورتیں اپنے معاملات کو سمجھتی ہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد سمجھ گئی تھی، اس لیے اس عورت کو میں نے اپنی طرف کھینچا اور اس کو سمجھایا کہ خون کے نشانات تلاش کر کے اس مشک ملے کپڑے کو ان پر رگڑ دینا چاہیے۔

(قوله: مسك)

لفظ "مسك" اور محدثین کا اختلاف

یہ لفظ "مسك" میم کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے، جس کے معنی "مشک" خوشبو کے آتے ہیں اور ترجمۃ الباب میں بھی "مُمَسَّکة" میم اول کے ضمہ، میم ثانی کے فتحہ اور سین مشدد کے ساتھ مذکور ہے۔ اس لحاظ سے معنی وہی ہوں گے، جو پہلے گزر چکے، یعنی: مشک (یا مشک ملا ہوا روئی یا اون وغیرہ) کا ٹکڑا لے۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ لفظ "مِسک" (میم کے کسرہ کے ساتھ) نہیں، بلکہ "مَسک" (میم کے فتحہ کے ساتھ) ہے، جس کے معنی چمڑے کے آتے ہیں، یعنی: ایسا چمڑا جس پر کچھ بال بھی ہوں۔ قاضی عیاض رحمہ اللہ نے اس قول کو اکثر کی روایت قرار دیا ہے، اس لحاظ سے مطلب یہ بنتا ہے کہ وہ عورت چمڑے کا ٹکڑا لے اور اس سے مخصوص حصہ جسم کو رگڑ دے (۲) اور یہ قول ان حضرات نے اس لیے اختیار کیا ہے کہ مشک تو ایک گراں قدر چیز

---

(۱) كذا في الرواية الآتية

(۲) التوضيح: ۸۲/۵، شرح الكرماني: ۱۸۱/۳، فتح الباري: ۵۴۷/۱، عمدة القاري: ۲۸۵/۳

ہے، اتنی مشک کہاں سے آئے گی، جسے ہر عورت ہر ماہ استعمال کر سکے، اس لیے یہ "مِسک" نہیں، بلکہ "مَسک" ہے۔(۱)

لیکن ان حضرات کا یہ قیاس درست نہیں، کیونکہ اول تو مشک اہل عرب کے ہاں اتنی نایاب چیز نہیں تھی کہ میسر نہ آتی۔ دوسرا یہ کہ اس کا مہیا کرنا ہر عورت کے لیے ضروری قرار نہیں دیا گیا، بلکہ جس کے لیے اس کا حصول ممکن ہو، وہ استعمال کرے، ورنہ اس کی جگہ دوسری خوشبوئیں بھی استعمال کی جا سکتی ہیں، کیونکہ مقصد تو جلد پر تروتازگی اور شادابی لانا ہے اور بدبو کو دور کرنا ہے۔(۲)

ابن قتیبہ رحمہ اللہ نے بھی اس لفظ کو "مَسک" پڑھا ہے، مگر اس کو جلد (چمڑا) کے معنی میں نہیں لیا، کیونکہ ان کے بقول چمڑے میں وہ صلاحیت نہیں کہ وہ کسی چیز کو جدا اور الگ کر سکے۔ ان کے نزدیک حدیث کے اس ٹکڑے کا مطلب یہ ہے کہ عورت غسل حیض سے فارغ ہونے کے بعد اون، یا روئی وغیرہ کا ٹکڑا لے، جس کو مشک ملا ہوا ہو، پھر اس سے پاکی حاصل کرے۔(۳)

ابن قتیبہ رحمہ اللہ ایک طرف تو اس لفظ کو "مسک" (بکسر المیم) قرار نہیں دے رہے اور دوسری طرف خود فرما رہے ہیں کہ مراد مشک ملا ہوا روئی یا اون وغیرہ کا ٹکڑا ہے۔ شاید اسی لئے امام خطابی رحمہ اللہ نے ابن قتیبہ رحمہ اللہ کے قول "مشک ہر ایک کو کہاں میسر؟!" کو تو "اشبہ" قرار دیا، مگر ان کے قول کے دوسرے حصے کہ "مراد مشک ملا ہوا روئی یا اون وغیرہ کا ٹکڑا ہے" کو بعید قرار دیا ہے۔(۴)

امام نووی رحمہ اللہ نے "مِسک" (بکسر المیم) پڑھنے کو راجح قرار دینے کے بعد اس کی وجہ ترجیح ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ روایات جن میں "فرصة ممسكة" کے الفاظ ہیں، وہ اس لفظ کے میم کے کسرہ کے ساتھ ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔(۵)

---

(۱) التوضيح: ۸۲/۵، فتح الباري: ۵٤۷/۱، عمدة القاري: ۲۸۵/۳

(۲) فتح الباري: ۵٤۷/۱

(۳) عمدة القاري: ۲۸٦/۳

(٤) أعلام الحديث: ۳۲۲/۱، التوضيح: ۸۲/۵

(۵) المنهاج للنووي المعروف بشرح النووي: ۲۳۹/٤

امام خطابی رحمہ اللہ نے امام نووی رحمہ اللہ کے قول کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ احتمال بھی تو ہے کہ یہ لفظ "مُمَسَّکَۃ" (سین مشدّد کے ساتھ) نہ ہو، بلکہ "مُمْسَکَۃ" (بضم المیم الأولی وسکون الثانیة وفتح السین) ہو، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ "خذي قطعة مأخوذة" یعنی: ہاتھ میں پکڑا ہوا کپڑا لے (۱)، مگر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بالکل غلط ہے، کیونکہ کپڑا تو ہاتھ ہی میں پکڑا جاتا ہے۔ (۲)

اسی طرح اس لفظ کے ''مِسک'' (بکسر المیم) ہونے پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ یہ ''مصنف ابن عبدالرزاق'' کی روایت کے موافق ہے، کیونکہ اس کی روایت میں لفظِ ''ذریرۃ'' کا استعمال ہوا ہے، جس کے معنی خوشبو ہی کے آتے ہیں۔ (۳)

اس کے بعد امام نووی رحمہ اللہ نے اس بحث کو بھی ذکر فرمایا کہ مشک کے استعمال سے مقصود بدبو کو زائل کرنا ہے یا پھر اس کے استعمال کی وجہ یہ ہے کہ یہ (مشک) استقرارِ حمل میں مدد و معاون ہے؟ اب اگر پہلی صورت کو لیا جائے کہ مقصود بدبو دور کرنا ہے، تو پھر مشک نہ ملنے کی صورت میں عورت کوئی دوسری خوشبودار چیز استعمال کرے گی، اور اگر دوسری صورت کو لیا جائے کہ یہ مشک استقرارِ حمل میں مفید ہے، تو مشک نہ ملنے کی صورت میں عورت ایسی کوئی چیز استعمال کرے گی، جو استقرارِ حمل میں مفید ہو، لیکن امام نووی رحمہ اللہ نے دوسری صورت کی تغلیط فرمائی ہے، کیونکہ اگر یہی بات ہوتی، تو پھر یہ حکم شادی شدہ عورت کے ساتھ خاص ہوتا، جبکہ روایات کا عموم واطلاق اس بات کی نفی کرتا ہے۔ (۴)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صحیح یہی ہے کہ غسل حیض ونفاس کے موقعہ پر مشک کا استعمال ہر عورت کے لیے مستحب ہے، اور باوجود میسر ہونے کے استعمال نہ کرنا مکروہ ہے، اگر مشک نہ ملا، تو پھر کوئی بھی خوشبو استعمال کرے اور اگر کوئی بھی خوشبو میسر نہ ہو، تو پھر کسی بھی ایسی چیز کا استعمال کرے، جو بدبو کو زائل کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو، جیسے کہ مٹی میں یہ صفت موجود ہے، وگرنہ صرف پانی کا استعمال ہی کافی ہے۔ (۵)

---

(۱) أعلام الحديث: ۱/۳۲۲، فتح الباري: ۱/۵۳۹

(۲) فتح الباري: ۱/۵۳۹

(۳) تحفة الباري: ۱/۲۵۱

(٤) فتح الباري: ۱/۵۳۹

(٥) فتح الباري: ۱/۵۳۹

(قوله: أنّ امرأة)

سوال کرنے والی خاتون کا نام کیا تھا؟

امام بخاری رحمہ اللہ کی سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ کے طریق سے مروی اس روایت میں بس اتنا ہی ہے کہ ایک عورت تھی، جس نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے غسل حیض کی کیفیت سے متعلق سوال کیا تھا، جبکہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ''وہیب'' کی روایت (آئندہ باب کے تحت) میں اس بات کا بھی اضافہ کیا ہے کہ وہ عورت انصاریہ تھی (۱)۔ امام مسلم رحمہ اللہ نے ''ابوالاحوص عن ابراہیم بن مہاجر'' کے طریق سے اس حدیث کو روایت کرتے ہوئے اس عورت کے نام کی بھی تصریح فرمائی ہے کہ سوال کرنے والی یہ عورت ''اسماء بنت شکل'' (بالشین والکاف المفتوحتین) تھی (۲)، اس کے برخلاف خطیب رحمہ اللہ نے ''اسماء بنت یزید بن السکن انصاریہ'' ہونے کی تصریح کی ہے (۳)، ابن جوزی رحمہ اللہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، اور ساتھ ساتھ یہ بھی فرمایا ہے کہ جو امام مسلم رحمہ اللہ کی روایت میں مذکور ہوا ہے، اس میں ''تصحیف'' واقع ہوئی ہے، کیونکہ انصار میں ''شکل'' نامی کوئی فرد نہیں تھا۔ (۴)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن جوزی رحمہ اللہ کا یہ قول ایک ثابت شدہ روایت کی بغیر کسی دلیل کے تردید کر رہا ہے، جبکہ یہ بھی ممکن و محتمل ہے کہ ''شکل'' نام نہ ہو، بلکہ لقب ہو، کیونکہ یہ روایت مسانید و جوامع جہاں جہاں بھی ہے، وہاں یا تو امام مسلم رحمہ اللہ کی روایت کی طرح ''اسماء بنت شکل'' ہونے کی تصریح ہے اور یا پھر امام ابوداؤد رحمہ اللہ کی روایت کی طرح فقط ''اسماء'' (بغیر نسب) کی تصریح ہے۔ نیز ابونعیم رحمہ اللہ کی تخریج کردہ حدیث میں بھی ''اسماء بنت شکل'' ہے، جب کہ انہوں نے اس حدیث کو اسی طریق سے روایت کیا ہے، جس سے خطیب رحمہ اللہ نے اس حدیث کو روایت ہے، مگر خطیب رحمہ اللہ نے بجائے بنت شکل کے ''بنت یزید'' ہونے کی تصریح کی ہے۔ (۵) امام

---

(۱) فتح الباري: ۱/۵۳۸، عمدة القاري: ۳/۲۸۶

(۲) صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب استحباب استعمال المغتسلة، رقم الحديث: ۷۵۲

(۳) مبهمات الخطيب، ص: ۲۹

(٤) تلقيح فهوم أهل الأثر: ۱/٤٦٦، فتح الباري: ۱/۵۳۸

(۵) فتح الباري: ۱/۵۳۸

نووی رحمہ اللہ نے یہ کیا کہ دونوں وجہوں کو ذکر فرمادیا اور ترجیح کسی کو بھی نہیں دی۔(۱)

علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام مسلم رحمہ اللہ کی روایت کی بہت سی جماعتوں نے اتباع کی ہے، جن میں ابن طاہر اور ابوموسیٰ رحمہما اللہ بھی ہیں، البتہ بعض حضرات متاخرین نے خطیب رحمہ اللہ کے قول ہی کی تصویب فرمائی ہے اور وجہ وہی ذکر فرماتے ہیں کہ انصار میں شکل نام کا کوئی فرد نہ تھا۔(۲)

نیز فرماتے ہیں کہ علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ نے اگرچہ اپنی کتاب "تلقیح فهوم أهل الأثر" میں "اسماء بنت یزید بن السکن" کے سائلہ ہونے پر اظہارِ جزم فرمایا ہے(۳)، مگر اپنی دوسری کتاب "کشف المشکل" میں خود انہوں نے "اسماء بنت شکل" کے سائلہ ہونے کی تصریح فرمائی ہے۔(۴)

ابن ملقن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہ واقعہ دونوں خواتین کے ساتھ پیش آیا ہو، جیسا کہ "ابن مندہ" رحمہ اللہ کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے، کیونکہ انہوں نے دونوں خواتین کے ترجمے وتعارف کو الگ الگ ذکر فرمایا ہے۔ اسی طرح ابن سعد اور طبرانی رحمہما اللہ نے بھی اس روایت کو "بنت یزید" کے ترجمہ کے تحت ذکر نہیں فرمایا، اور پھر امام مسلم رحمہ اللہ "اسماء بنت شکل" کی تصریح کرنے میں متفرد بھی نہیں(۵)، بلکہ ابن ابی شیبہ اور ابونعیم رحمہما اللہ نے بھی یہ روایت اسی طرح نقل کی ہے، جس طرح امام مسلم رحمہ اللہ نے کی ہے۔(۶)

الحاصل اس اختلافِ تعیین میں "اسماء بنت شکل" کو سائلہ قرار دینا درج ذیل متعدد وجوہ کی بناء پر زیادہ قابلِ التفات وقابلِ ترجیح ہے۔

۱- امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں "اسماء بنت شکل" کی تصریح فرمائی ہے۔

۲- اکثر حضرات نے امام مسلم رحمہ اللہ کی روایت کی اتباع فرمائی ہے۔

---

(۱) المنهاج للنووي المعروف بشرح النووي: ٢٤١/٤

(٢) التوضيح: ٨٠/٥

(٣) تلقيح فهوم أهل الأثر: ٤٦٦/١

(٤) كشف المشكل: ٣٧٠/٤، الرقم: ٣٣٠٩/٢٥٧٨

(٥) التوضيح: ٨٠/٥، ٨١

(٦) المصنف لابن أبي شيبة، كتاب الطهارة، باب في المرأة كيف تؤمر أن تغتسل، رقم الحديث: ٨٦٩

۳-امام مسلم رحمہ اللہ کے علاوہ ابن ابی شیبہ اور ابونعیم رحمہما اللہ نے بھی اسی نام کی تصریح فرمائی ہے۔

۴-ابن جوزی رحمہ اللہ نے ایک طرف اگر ''اسماء بنت یزید بن السکن'' پر جزم کا اظہار فرمایا ہے، تو دوسری طرف خود ''اسماء بنت شکل'' کے سائلہ ہونے کی تعیین بھی کی۔

دوسرے قول پر ایک ہی دلیل وقرینہ ہے کہ انصار میں ''شکل'' نامی کوئی فرد نہ تھا، مگر اس دلیل کا جواب دیا گیا تھا کہ ممکن ہے کہ ''شکل'' نام نہ ہو، بلکہ لقب ہو اور اِن اسماء کے والد اپنے لقب سے مشہور ہوں، یا پھر یہاں تعددِ واقعہ ہے۔

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

ترجمۃ الباب میں درج ذیل امور مذکور ہیں:

۱-دلك المرأة نفسها (یعنی: اپنے اعضاء کو رگڑ رگڑ کر دھونا)

۲-کیفیتِ اغتسال

۳-أخذ الفرصة الممسكة (یعنی: مشک ملا ہوا کپڑا لینا)

۴-تتبع الدم (یعنی: خون کے دھبوں اور نشانوں کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر صاف کرنا)

جب کہ حدیث میں صراحت کے ساتھ صرف آخر الذکر دو امر مذکور ہوئے ہیں، باقی رہے اول الذکر دو امر، تو ''دلک'' پر اگر چہ حدیث صراحۃً دلالت نہیں کر رہی، لیکن دلالت التزامیہ کے طور پر ''تتبعي بها أثر الدم'' ''دلک'' پر دلالت کر رہا ہے، کیونکہ دھبوں اور نشانوں کو ختم کرنے میں دلک، یعنی: رگڑنے کی ضرورت پیش آتی ہے، اور کیفیتِ اغتسال سے مراد اگر غسل حیض کی مخصوص صورت، یعنی: خون کے دھبے صاف کر کے وہاں خوشبو لگانا ہے، تو پھر یہ خاص صورت یہاں حدیث میں بھی مذکور ہے، لیکن اگر کیفیتِ اغتسال سے مراد نفسِ اغتسال ہے، تو پھر یہ کہا جائے گا کہ اگر چہ روایت مذکورہ میں نفسِ اغتسال کا ذکر نہیں، مگر اصل روایت میں نفسِ اغتسال کا ذکر بھی موجود ہے، جسے امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں تخریج فرمایا ہے، امام بخاری رحمہ اللہ نے اس اصل روایت کی تخریج اس لیے نہیں کی، کیونکہ اس کی سند میں ''ابراہیم بن مہاجر'' ایک راوی ہے اور وہ امام بخاری رحمہ اللہ کی شرط پر نہیں ہے۔(۱)

(۱) عمدة القاري: ۳/۲۸٤، ۲۸۵

١٤ – باب : غُسْلِ الْمَحِيضِ .

ماقبل سے ربط

باب سابق اور باب ہذا دونوں میں ایک ہی حدیث مذکور ہے اور دونوں حدیثوں میں خوشبو کے استعمال کا ذکر ہے۔ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت اس باب کو ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں، کیونکہ جو حدیث امام بخاری رحمہ اللہ نے اس باب کے تحت ذکر کی ہے، وہ بابِ سابق میں گزر چکی ہے، البتہ فرق صرف سند کے اختلاف کا ہے، کیونکہ گذشتہ روایت "يحيى عن ابن عيينه عن منصور" کے طریق سے مروی تھی اور حدیثِ باب "مسلم عن وهيب عن منصور" کے طریق سے مروی ہے۔(۱)

٣٠٩ : حدَّثنا مُسْلِمٌ قَالَ : حَدَّثنا وُهَيْبٌ : حَدَّثنا مَنْصُورٌ ، عَنْ أُمِّهِ ، عَنْ عَائِشَةَ(☆) : أَنَّ امْرَأَةً مِنَ الْأَنْصَارِ ، قَالَتْ لِلنَّبِيِّ ﷺ : كَيْفَ أَغْتَسِلُ مِنَ الْمَحِيضِ ؟ قَالَ : (خُذِي فِرْصَةً مُمَسَّكَةً ، فَتَوَضَّئِي ثَلَاثًا) . ثُمَّ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ اسْتَحْيَا ، فَأَعْرَضَ بِوَجْهِهِ ، أَوْ قَالَ : (تَوَضَّئِي بِهَا) . فَأَخَذْتُهَا فَجَذَبْتُهَا ، فَأَخْبَرْتُهَا بِمَا يُرِيدُ النَّبِيُّ ﷺ . [ر : ٣٠٨]

''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ قبیلۂ انصار کی ایک عورت نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں حیض کا غسل کس طرح کروں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مشک کا ایک ٹکڑا لو اور اس سے پاکی حاصل کرو۔ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین بار ارشاد فرمایا، پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حیاء دامن گیر ہوئی اور آپ نے چہرۂ مبارک اس طرف سے پھیر لیا اور یا پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "بها" کے اضافے کے ساتھ "توضي بها" فرمایا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے اس عورت کو اپنی طرف کھینچ لیا اور پھر اسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد سے باخبر کر دیا۔''

---

(۱) عمدة القاري: ٣/٢٨٧

(☆) قوله: "عائشة": الحديث، مرّ تخريجه تحت الحديث السابق

تراجم رجال

مسلم بن إبراهيم

یہ مسلم بن ابراہیم القصاب ازدی فراہیدی بصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الإيمان، باب زيادة الإيمان ونقصانه" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

وهيب

یہ وہیب بن خالد بن عجلان باہلی بصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الإيمان، باب تفاضل الإيمان في الأعمال" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

منصور بن عبدالرحمن

یہ منصور بن عبدالرحمٰن رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الحيض، باب قراءة الرجل في حجرا مرأته وهي حائض" کے تحت گزر چکے ہیں۔

صفية بنت شيبة

یہ صفیہ بنت شیبہ بن عثمان بن ابی طلحہ العبدریہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الغسل، باب من بدأبشق رأسه الأيمن في الغسل" کے تحت گزر چکے ہیں۔

عائشة

یہ عائشہ صدیقہ بنت سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہما ہیں۔

ان کے حالات "بدء الوحي" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۳)

---

(۱) كشف الباري: ۲/ ٤٥٥

(۲) كشف الباري: ۲/ ۱۱۸

(۳) كشف الباري: ۱/ ۲۹۱

شرح حدیث

(قوله: توضئي)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مشک کا ایک ٹکڑا لو اور اس سے پاکی حاصل کرو۔ یہاں "توضئي" اپنے لغوی معنی: "تنظیف" (پاکی حاصل کرنا) میں ہے، کیونکہ گذشتہ روایت میں "تطهري" کی صراحت ہے۔(۱)

(قوله: ثلاثا)

مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "توضئي" تین مرتبہ ارشاد فرمایا(۲)، اور یہ احتمال بھی ہے کہ اس کا تعلق "قالت" کے ساتھ ہو، یعنی: اس سائلہ نے تین مرتبہ سوال کیا، جیسا کہ گذشتہ روایت سے واضح ہوتا ہے۔(۳)

(قوله: أو)

یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف سے شک واقع ہوا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "توضئي" فرمایا، یا پھر "توضئي بها" فرمایا، یعنی: "تطهري بالفرصة".(۴)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

بظاہر حدیث اور ترجمۃ الباب میں کوئی مطابقت نہیں، کیونکہ ترجمۃ الباب میں "غسل حیض" کا ذکر ہے، جب کہ حدیث میں غسل حیض کا کوئی ذکر نہیں، مگر شراح کرام رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ اگر لفظ "غسل" کو بفتح العین اور "محیض" کو اسم مکان کے معنی میں لیا جائے، تو ترجمۃ الباب اور حدیث دونوں میں مطابقت واضح ہو جائے گی، کیونکہ اس تاویل کے بعد مطلب یہ ہوگا کہ حدیث اور ترجمۃ الباب دونوں میں جسم کے مخصوص حصہ کی پاکی کا بیان ہے، جس سے خون حیض کا تعلق ہوتا ہے۔

---

(۱) إرشاد الساري: ۱/ ٥٥٥

(۲) إرشاد الساري: ۱/ ٥٥٥

(۳) عمدة القاري: ۳/ ۲۸۷

(٤) عمدة القاري: ۳/ ۲۸۷، إرشاد الساري: ۱/ ٥٥٥

اور اگر لفظ "غسل" بضم العین ہی چھوڑا جائے اور "محیض" سے مراد خون حیض ہو، تو اس صورت میں یہ اضافت لامیہ ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ اس غسل کا بیان جو حیض کے ساتھ خاص ہے، اس طرح غسلِ مخصوص کی کیفیت سے اصل غسل کا ثبوت خود بخود ہو جائے گا۔(۱)

۱۵ - باب : اَمْتِشَاطِ الْمَرْأَةِ عِنْدَ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيضِ .

ماقبل سے ربط

بابِ سابق اور بابِ ہذا دونوں میں ربط یہ ہے کہ دونوں میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ عورت غسلِ حیض میں صفائی ستھرائی کا خوب اہتمام کرے، یہی وجہ ہے کہ باب سابق میں غسلِ حیض میں خوشبو کے استعمال کا ذکر تھا اور اس باب میں اہتمام کی غرض سے بالوں میں کنگھی کرنے کا صراحۃً اور بالوں کی چٹیا کھولنے کا ضمناً تذکرہ ہے۔(۲)

ترجمۃ الباب کا مقصد

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرات شراح کرام رحمہم اللہ نے ترجمۃ الباب کی غرض اور مقصد کے حوالے سے سکوت فرمایا ہے اور میرے نزدیک ترجمۃ الباب کے مقصد کے حوالے سے سب سے بہتر توجیہ یہ ہے کہ بابِ مذکور اور آئندہ آنے والا باب (دونوں) باب سابق کے دو الگ الگ جز ہیں اور مقصد تینوں ابواب سے غسل حیض کی کیفیت اور طریقے کو بیان کرنا ہے۔(۳)

ان ابواب کو ملانے سے اور ان میں جو احادیث ذکر کی گئی ہیں، ان کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کے معاملے میں جو تخفیفی حکم دیا گیا ہے کہ غسل میں بالوں کی جڑوں کو تر کر دینا کافی ہے، بالوں کی جڑوں کو تر کر دینے کے بعد بالوں کی چٹیا کھولنے کی ضرورت نہیں، تو یہ حکم غسلِ جنابت کے ساتھ خاص ہے، غسلِ حیض میں بالوں کو کھولنا ہوگا اور یہ وجوبی حکم ہے، یہی امام حسن، امام طاؤس رحمہما اللہ کا مسلک ہے۔ ظاہر احادیث سے

(۱) عمدة القاري: ۳/۲۸۷، إرشاد الساري: ۱/۵۵۵

(۲) عمدة القاري: ۳/۲۸۷

(۳) الكنز المتواري: ۳/۲۷٦

معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا بھی یہی مسلک ہے، امام احمد رحمہ اللہ نے بھی اسی قول کو اختیار فرمایا ہے، جبکہ امام احمد رحمہ اللہ کے اصحاب کی ایک جماعت نے غسلِ حیض اور غسلِ جنابت دونوں میں بالوں کے کھولنے کو امر مستحب قرار دیا ہے، بشرطیکہ بالوں کو کھولے بغیر جڑیں تر ہو جائیں۔ یہی جمہور علماء کا مسلک ہے۔(۱)

البتہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کے بارے میں آتا ہے کہ وہ عورتوں کو غسل کے وقت (خواہ غسلِ جنابت ہو، یا غسلِ حیض ہو) بالوں کی چٹیاں کھولنے کا حکم دیا کرتے تھے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے متعلق جب یہ خبر پہنچی، تو انہوں نے ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا:

یا عجباً لابن عمرو! یأمر النساء إذا اغتسلن أن ینقضن رؤوسهن، أفلا یأمرهن أن یحلقن رؤوسهن؟ لقد كنت أنا ورسول الله صلى الله علیه وسلم نغتسل، فلا أزید على أن أفرغ على رأسي ثلاث أفراغات.

یعنی: عبداللہ بن عمرو پر تعجب ہے کہ وہ یوں عورتوں کو غسل کے وقت بالوں کی چٹیا کھولنے کا حکم دیتے ہیں، پھر بھلا وہ یہ حکم کیوں نہیں دیتے کہ وہ عورتیں اپنے سروں کو ہی مونڈھ ڈالیں، جب کہ ہمارا عمل تو یہ تھا کہ جب میں اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم غسل کرتے، تو میں اپنے سر پر تین چلو پانی ڈالنے پر زیادتی نہیں کرتی تھی۔(۲)

یہی وجہ ہے کہ ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"ولا یختلف المذهب في أنه لایجب نقضه من الجنابة، ولا أعلم فیه خلافاً بین العلماء إلا ماروي عن عبد الله بن عمرو".

یعنی: غسلِ جنابت میں بالوں کی چٹیا کو کھولنے سے متعلق سوائے عبداللہ بن عمرو کے کسی سے بھی وجوب کا قول منقول نہیں، کیونکہ ان کے حوالے سے روایت میں آتا ہے کہ وہ عورتوں کو غسل کے وقت بالوں کی چٹیا کھولنے کا حکم دیا کرتے تھے(۳)، چونکہ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کا یوں حکم دینا غسلِ جنابت اور غسلِ

---

(۱) فتح الباري: ۴۱۸/۱، الكنز المتواري: ۲۷۶/۳

(۲) المغني لابن قدامة: ۲۹۸/۱، دار عالم الكتب

(۳) المغني لابن قدامة: ۲۹۸/۱، دار عالم الكتب

حیض دونوں سے متعلق تھا، اس لیے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابن قدامہ رحمہ اللہ کی اسی بات کو انہی کے حوالے سے یوں نقل فرمایا: "لا أعلم أحداً قال بوجوبه إلا ماروي عن عبدالله بن عمرو". (۱)

نیز ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ غسلِ حیض میں بالوں کو کھولنا واجب ہے یا نہیں؟ تو اس مسئلہ میں ہمارے اصحاب (حنابلہ) میں اختلاف ہے، بعض نے غسل حیض میں اس کو واجب کہا ہے، جیسا کہ امام حسن اور طاؤس رحمہما اللہ، اور بعض نے اس کو مستحب لکھا ہے اور یہی صحیح قول ہے، إن شاء اللہ۔ (۲)

اب اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک غسلِ حیض میں بالوں کو کھولا جائے گا اور ابن قدامہ رحمہ اللہ نے اس کے مستحب ہونے کا قول کیا ہے۔

جمہور حضرات ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ اے اللہ کے رسول! میں اپنے سر کی مینڈھیاں سخت کر کے باندھتی ہوں، تو کیا غسل جنابت کے وقت اسے کھول دیا کروں؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں، کھولنے کی ضرورت نہیں۔ ایک دوسرے طریق میں غسل جنابت کے ساتھ غسل حیض سے متعلق بھی یہی سوال ہے۔ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بالوں کو کھولنا امر مستحب ہے، خواہ غسل جنابت ہو یا غسلِ حیض ہو، جب کہ حدیثِ باب کا ظاہر وجوب پر دلالت کرتا ہے، اس لیے جمہور نے حدیثِ باب کو بھی استحباب پر محمول کیا ہے، تا کہ دونوں روایتوں میں جمع ہو جائے، یا پھر حدیثِ باب کو اس صورت پر محمول کیا جائے جس میں پانی جڑوں تک نہ پہنچتا ہو، کیونکہ ایسی صورت میں بالوں کو کھولنا واجب ہوتا ہے اور حدیثِ ام سلمہ رضی اللہ عنہ کو اس صورت پر محمول کیا جائے کہ جب پانی بالوں کی جڑوں تک پہنچتا ہو۔ (۳)

۳۱۰ : حدّثنا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ : حدّثنا إبراهِيمُ : حَدَّثَنَا ٱبْنُ شِهَابٍ ، عَنْ عُرْوَةَ : أَنَّ عَائِشَةَ (☆) قَالَتْ : أَهْلَلْتُ مَعَ رَسُولِ ٱللهِ ﷺ فِي حَجَّةِ ٱلْوَدَاعِ ، فَكُنْتُ مِمَّنْ تَمَتَّعَ وَلَمْ يَسُقِ ٱلْهَدْيَ ، فَزَعَمَتْ أَنَّهَا حَاضَتْ ، وَلَمْ تَطْهُرْ حَتَّى دَخَلَتْ لَيْلَةُ عَرَفَةَ ، فَقَالَتْ : يَا رَسُولَ ٱللهِ ، هٰذِهِ لَيْلَةُ

---

(۱) فتح الباري: ۱/۴۱۸

(۲) المغني لابن قدامة: ۱/۲۹۸-۳۰۰، دار عالم الكتب

(۳) فتح الباري: ۱/۴۱۸، صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب حكم ضفائر المغتسلة، رقم الحديث: ۷۴۴، ۷۴۵

(☆) قوله: "عائشة": الحديث، مرّ تخريجه تحت رقم الحديث: ۲۹۰

عَرَفَةَ ، وَإِنَّمَا كُنْتُ تَمَتَّعْتُ بِعُمْرَةٍ ؟ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ ٱللّٰهِ ﷺ : (ٱنْقُضِي رَأْسَكِ ، وَٱمْتَشِطِي ، وَأَمْسِكِي عَنْ عُمْرَتِكِ) . فَفَعَلْتُ ، فَلَمَّا قَضَيْتُ ٱلْحَجَّ ، أَمَرَ عَبْدَ ٱلرَّحْمٰنِ ، لَيْلَةَ ٱلْحَصْبَةِ ، فَأَعْمَرَنِي مِنَ ٱلتَّنْعِيمِ ، مَكَانَ عُمْرَتِي ٱلَّتِي نَسَكْتُ . [ر : ۲۹۰]

"حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ میں نے حجۃ الوداع میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ احرام باندھا، تو میں ان لوگوں میں تھی، جنہوں نے تمتع کی نیت کی اور قربانی کا جانور اپنے ساتھ نہیں لیا، پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ انہیں حیض شروع ہو گیا اور حیض سے پاکی حاصل نہ ہو سکی، یہاں تک عرفہ کی رات آ گئی، تو انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! یہ عرفہ کی رات ہے اور میں نے عمرہ کا احرام باندھ کر تمتع کا ارادہ کیا تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم اپنا سر کھول دو اور کنگھی کر لو اور عمرہ سے رکی رہو، چنانچہ میں نے ایسا ہی کیا، پس جب میں حج سے فارغ ہو گئی، تو آپ نے "حصبہ" کی رات میں عبدالرحمٰن کو حکم دیا، انہوں نے مجھے اس عمرے کی قضا میں جس کا میں نے احرام باندھا تھا، تنعیم سے عمرہ کرایا۔"

تراجم رجال

موسى بن إسماعيل

یہ ابوسلمہ موسیٰ بن اسماعیل التبوذکی المصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے مختصر حالات "بدء الوحي" میں چوتھی حدیث کے تحت (۱) اور تفصیلی حالات "كتاب العلم، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد أو الرأس" کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

إبراهيم

یہ ابواسحاق ابراہیم بن سعد بن ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف زہری مدنی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے اجمالی حالات "كتاب الإيمان، باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال" کے تحت (۳)

---

(۱) كشف الباري: ۱/۴۳۳

(۲) كشف الباري: ۳/۴۷۷

(۳) كشف الباري: ۱/۱۲۰

اور تفصیلی حالات "كتاب العلم، باب ماذكر في ذهاب موسى عليه السلام في البحر إلى الخضر" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

ابن شهاب

ان کا مکمل نام ابوبکر محمد بن مسلم بن عبیداللہ بن عبداللہ بن شہاب بن عبداللہ بن الحارث بن زہرہ بن کلاب بن مرۃ بن کعب بن لؤی زہری مدنی ہے۔ان کے حالات "بدء الوحي" کی تیسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں(۲) اور مزید حالات "كتاب الغسل" میں بھی آگئے ہیں۔

عروة

یہ مشہور تابعی حضرت عروۃ بن الزبیر بن العوام رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت اجمالی طور پر(۳) اور "كتاب الإيمان، باب: أحب الدين إلى الله أدومه" کے تحت تفصیل کے ساتھ گزر چکے ہیں۔(۴)

عائشة

یہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ بنت حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے مختصر حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے ذیل میں گزر چکے ہیں۔(۵)

شرح حدیث

(قوله: الهدي)

"هـدي" ہاء کے فتحہ، دال کے سکون اور یائے مخففہ کے ساتھ بھی پڑھ سکتے ہیں اور دال کے کسرہ اور

---

(۱) كشف الباري: ۳۳۳/۳

(۲) كشف الباري: ۳۲۶/۱

(۳) كشف الباري: ۲۹۱/۱

(٤) كشف الباري: ٤٣٦/٢

(٥) كشف الباري: ۲۹۱/۱

ہائے مشددہ کے ساتھ بھی پڑھ سکتے ہیں۔(۱)

ہدی: اس جانور کو کہتے ہیں جسے ذبح کرنے کے لیے حرم لے جایا جاتا ہے۔

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث کے الفاظ "ولم یسق الهدي" ماقبل میں مذکور "وکنت ممن تمتع" کے لیے بیان ہیں، اس لیے کہ حج تمتع کا ارادہ رکھنے والا شخص اپنے ساتھ ہدی نہیں لے جاتا۔ اس پر علامہ عینی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ متمتع کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ متمتع ہوتا ہے جو اپنے ساتھ ہدی کا جانور لے کر چلتا ہے(۲) اور دوسرا وہ متمتع ہوتا ہے جو اپنے ساتھ ہدی کا جانور نہیں لے جاتا اور ہر قسم کا حکم الگ ہے، جو متمتع ہدی لے کر چلتا ہے، وہ درمیان میں احرام سے حلال نہیں ہوسکتا اور جو ہدی کا جانور لے کر نہیں چلتا، تو وہ عمرے کے افعال سے فارغ ہونے کے بعد احرام کھول سکتا ہے اور اس کے لیے وہ چیزیں پھر سے حلال ہو جاتی ہیں جو احرام سے پہلے حلال تھیں اور احرام باندھنے کے بعد حرام ہو گئی تھی۔

(فزعمت أنها حاضت)

راوی نے "زعمت" کے الفاظ نقل کیے ہیں۔ "قالت" کے الفاظ نقل نہیں کیے، کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے خود بھی صراحۃً اس بات کو ذکر نہیں کیا تھا اور یہ بات بھی ایسی ہی ہے، جس کی تصریح کرنے میں حیا مانع ہے۔(۳)

(ليلة الحصبة)

الحصبة: حاء کے فتحہ، صاد کے سکون اور باء کے فتحہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے اور "ليلة الحصبة" سے مراد وہ رات ہے، جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قافلے نے مقامِ "حصبہ" میں رات کا قیام فرمایا تھا۔(۴)

(التنعيم)

مقامِ "تنعیم" سب سے قریب کا میقات ہے، جو مدینہ کے راستے پر مکہ سے تین میل کے فاصلے

---

(١) عمدة القاري: ٣/ ٢٨٨، إرشاد الساري: ١/ ٥٥٦

(٢) عمدة القاري: ٣/ ٢٨٨

(٣) عمدة القاري: ٣/ ٢٨٨

(٤) عمدة القاري: ٣/ ٢٨٨

پر واقع ہے۔(۱)

اس حدیث کی باقی تمام ترشرح اور مباحث "باب الأمر بالنفساء إذا نفسن" کے تحت بالتفصیل گزر چکے ہیں۔

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

علامہ داوٗدی رحمہ اللہ کی رائے

امام داوٗدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ترجمۃ الباب اور حدیث میں کوئی مناسبت نہیں، کیونکہ ترجمۃ الباب میں غسل کے وقت بالوں میں کنگھی کرنے کا ذکر ہے اور روایت میں کنگھی کرنے کا حکم عمرے سے حلال ہونے کے لیے تھا، نا کہ غسل کے لیے۔

علامہ کرمانی رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ روایت میں احرام حج کا بھی تذکرہ ہے، جو اس بات پر دلالت ہے کہ یہ غسل احرام کے لیے تھا، کیونکہ احرام کے لیے غسل کرنا مسنون ہے، اب جب روایت میں غسل احرام کے لیے امتشاط یعنی: کنگھی کرنے اور چوٹی کے بالوں کے کھولنے کا مسنون ہونا بیان ہوا، تو غسل حیض کے لیے یہ امتشاط بطریق اولیٰ مسنون ہوگا، کیونکہ غسل احرام میں تو صرف پاکی اور صفائی ستھرائی مقصود ہوتی ہے، جب کہ غسل حیض میں نجاست غلیظہ کو زائل کرنا ہوتا ہے، تو جب غسل احرام کے لیے بالوں کو کھولنے اور ان میں کنگھی کرنے کا حکم ہے، تو یہ حکم غسلِ حیض کے لیے بدرجہ اُتم ہونا چاہئے، اور پھر یہ بات بھی ہے کہ غسل احرام فقط مسنون و مستحب ہے، جب کہ غسل حیض فرض ہے۔

نیز احرام حج کے لیے غسل کرنے کا ذکر اگرچہ اس روایت میں نہیں، لیکن دیگر روایات میں غسل کا ذکر صراحت کے ساتھ موجود ہے، چنانچہ امام مسلم رحمہ اللہ نے جو روایت تخریج کی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں: ((فاغتسلي ثم أهلي بالحج))(☆) اور یہ امام بخاری رحمہ اللہ کا طریقہ رہا ہے کہ وہ کبھی ایسا ترجمۃ الباب قائم کرتے ہیں، جس میں روایت کے دیگر طرق کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور روایتِ مذکورہ تحت الباب میں ترجمۃ الباب کا صراحۃً کوئی ذکر نہیں ہوتا۔(۲)

---

(۱) عمدة القاري: ۲۸۸/۳

(☆) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام ...... الخ، رقم الحديث: ۲۹۳۷

(۲) شرح الكرماني: ۱۸۳/۳، ۱۸٤، عمدة القاري: ۲۸۸/۳، فتح الباري: ٤۱۷/۱

١٦ – باب : نَقْضِ ٱلْمَرْأَةِ شَعَرَهَا عِنْدَ غُسْلِ ٱلْمَحِيضِ .

ماقبل سے ربط

اس باب کی باب سابق کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں دو ایسے امور کا تذکرہ ہے، جن کا تعلق ایک جنس کے ساتھ ہے، چنانچہ بابِ سابق میں غسل حیض کے وقت بالوں میں کنگھی کرنے کا تذکرہ تھا اور بابِ ہذا میں غسل حیض کے وقت بالوں کی چٹیا کھولنے کا تذکرہ ہے۔(۱)

واضح رہے کہ غسل حیض اور غسل جنابت میں عورت کے لیے اپنے بالوں کو کھولنا ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے جو گذشتہ باب کے تحت گزر چکا ہے۔(۲)

ترجمۃ الباب کا مقصد

باب سابق میں "ترجمۃ الباب کا مقصد" کے تحت یہ بات گزر چکی ہے کہ "باب امتشاط المرأة عند غسلها من المحيض" اور "باب نقض المرأة شعرها عند غسل المحيض" دونوں ابواب "باب غسل المحيض" کے دو الگ الگ جز ہیں اور مقصد تینوں ابواب سے غسلِ حیض کی کیفیت کو بیان کرنا ہے۔(۳)

٣١١ : حدَّثنا عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ ، عَنْ هِشَامٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ عَائِشَةَ (☆) قَالَتْ : خَرَجْنَا مُوَافِينَ لِهِلَالِ ذِي ٱلْحِجَّةِ ، فَقَالَ رَسُولُ ٱللهِ ﷺ : (مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُهِلَّ بِعُمْرَةٍ فَلْيُهْلِلْ ، فَإِنِّي لَوْلَا أَنِّي أَهْدَيْتُ لَأَهْلَلْتُ بِعُمْرَةٍ) . فَأَهَلَّ بَعْضُهُمْ بِعُمْرَةٍ وَأَهَلَّ بَعْضُهُمْ بِحَجٍّ ، وَكُنْتُ أَنَا مِمَّنْ أَهَلَّ بِعُمْرَةٍ ، فَأَدْرَكَنِي يَوْمُ عَرَفَةَ وَأَنَا حَائِضٌ ، فَشَكَوْتُ إِلَى ٱلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ : (دَعِي عُمْرَتَكِ ، وَٱنْقُضِي رَأْسَكِ ، وَٱمْتَشِطِي وَأَهِلِّي بِحَجٍّ) . فَفَعَلْتُ ، حَتَّى إِذَا كَانَ لَيْلَةُ ٱلْحَصْبَةِ ، أَرْسَلَ مَعِي أَخِي عَبْدَ ٱلرَّحْمٰنِ بْنَ أَبِي بَكْرٍ ، فَخَرَجْتُ إِلَى ٱلتَّنْعِيمِ ، فَأَهْلَلْتُ بِعُمْرَةٍ مَكَانَ عُمْرَتِي .

---

(١) عمدة القاري: ٢٩٠/٣

(٢) عمدة القاري: ٢٩٠/٣

(٣) الكنز المتواري: ٢٧٨/٣

(☆) قوله: "عائشة": الحديث، قد مرّ تخريجه تحت رقم الحديث: ٢٩٠

قَالَ هِشَامٌ : وَلَمْ يَكُنْ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ ، هَدْيٌ وَلَا صَوْمٌ وَلَا صَدَقَةٌ . [ر : ۲۹۰]

''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ہم ہلالِ ذی الحجہ کے قریب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکلے، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص عمرے کا احرام باندھنا چاہے، وہ عمرہ کا احرام باندھ لے اور اگر میں قربانی کی ہدی ساتھ لے کر نہ آتا، تو میں بھی عمرے کے بعد احرام سے حلال ہو جاتا، چنانچہ بعض لوگوں نے عمرے کا احرام باندھا اور بعض لوگوں نے حج کا، اور میں ان لوگوں میں تھی، جنہوں نے عمرے کا احرام باندھا تھا۔ مجھے عرفہ کا دن ہو گیا اس حال میں کہ میں حائضہ تھی، چنانچہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عمرہ ترک کر دو، سر کے بال کھول دو اور کنگھا کر لو اور حج کا احرام باندھ لو، چنانچہ میں نے ایسا ہی کیا، یہاں تک کہ جب ''حصبہ'' میں ٹھہرنے کی رات آئی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے ساتھ میرے بھائی عبدالرحمٰن کو بھیجا، چنانچہ میں ''تنعیم'' تک گئی اور وہاں سے فوت شدہ عمرہ کی جگہ دوسرے عمرے کا احرام باندھا۔ ہشام رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ان سب باتوں میں نہ ہدی تھی، نہ روزے، نہ صدقہ۔''

تراجم رجال

عبید بن إسماعیل

یہ عبید بن اسماعیل قرشی ہباری عبادی کوفی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ''ابو محمد'' ہے۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ ان کا نام ''عبیداللہ'' ہے اور ''عبید'' ان کا لقب ہے۔(۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حافظ شیرازی رحمہ اللہ نے اس بات پر جزم کیا ہے کہ ان کا نام ''عبداللہ'' ہے اور لقب ''عبید'' ہے۔(۲)

---

(۱) عمدة القاري: ۲۹۰/۳، تهذيب التهذيب: ۳۲/۳

(۲) تهذيب التهذيب: ۳۲/۳

انہوں نے سفیان بن عیینہ، عیسیٰ بن یونس، حماد بن اسامہ، ابوادریس، جُمیع بن عمر بن عبدالرحمٰن العجلی اور عبدالرحمٰن بن محمد محاربی رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اوران سے امام بخاری، احمد بن علی الخزاز، عبداللہ بن زیدان البجلی، ابوحاتم محمد بن ادریس رازی، علی بن العباس، محمد بن العباس الاخرم اور محمد بن الحسین بن حفص خثعمی رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔(۱)

محمد بن عبداللہ الحضرمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة".(۲)

مطین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة".(۳)

دارقطنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة".(۴)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "کتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(۵)

ان کی سن وفات سے متعلق امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال ۲۵۰ھ میں ربیع الاول کے اواخر میں بروز جمعہ ہوا۔(۶)

أبو أسامة

یہ ابواسامہ رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب العلم، باب فضل من علم وعلّم" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۷)

هشام

یہ مشہور محدث ہشام بن عروۃ بن الزبیر رحمہ اللہ ہیں۔

---

(۱) تلامذہ اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تهذيب الكمال: ۱۸٦/۱۹

(۲) تهذيب الكمال: ۱۸٦/۱۹

(۳) تهذيب التهذيب: ۳۲/۳۰

(٤) تهذيب التهذيب: ۳۲/۳

(٥) كتاب الثقات لابن حبان: ٤۳۳/۸

(٦) التاريخ الكبير: ٤٤۲/٥، رقم الترجمة: ١٤٤١

(۷) كشف الباري: ٤١٤/۳

ان کے مختصر حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات "كتاب الإيمان، باب أحب الدين إلى الله أدومه" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

عروة

یہ ہشام کے والد عروۃ بن الزبیر رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات اختصار کے ساتھ "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات "كتاب الإيمان، باب أحب الدين إلى الله أدومه" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

عائشة

یہ ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۳)

شرح حدیث

(قوله: موافين لهلال ذي الحجة)

یعنی: ہمارا مدینہ منورہ سے روانا ہونا ماہ ذی الحجہ شروع ہونے سے چند دن قبل تھا۔(۴) ائمہ حدیث اور شراح حدیث کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ مدینہ منورہ سے حجۃ الوداع کے لیے روانگی کس دن اور کس تاریخ میں ہوئی؟ اور یہ اختلاف "باب الأمر بالنفساء إذا نفسن" کے تحت مفصل اور مدلل انداز میں ذکر کیا جا چکا ہے، البتہ سہولت کی خاطر اس اختلاف کا حاصل یہاں ذکر کیا جاتا ہے۔

اس اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ مدینہ منورہ سے روانگی کے سلسلے میں تین اقوال ہیں۔ پہلا قول امام طبری رحمہ اللہ کا ہے، جو ذوالقعدہ کی ۲۴ تاریخ بروز جمعہ کو یوم الخروج قرار دیتے ہیں۔ دوسرا قول ابن حزم رحمہ

(۱) كشف الباري: ۲۹۱/۱، ۴۳۲/۲

(۲) كشف الباري: ۲۹۱/۱، ۴۳۶/۲

(۳) كشف الباري: ۲۹۱/۱

(٤) شرح الكرماني: ۱۸۵/۳، عمدة القاري: ۲۹۰/۳

اللہ کا ہے، جو ۲۴ ذوالقعدہ بروز جمعرات کو یوم الخروج قرار دیتے ہیں، اور تیسرا قول علامہ ابن قیم، حافظ ابن حجر، ملا علی قاری اور دیگر حضرات محققین رحمہم اللہ کا ہے، یہ حضرات ۲۵ ذوالقعدہ بروز ہفتہ کو یوم الخروج قرار دیتے ہیں اور یہی قول احادیث صحیحہ کے موافق ہے۔

(قوله: أهديت)

یعنی: اگر میں ہدی (قربانی کا جانور) ساتھ نہ لایا ہوتا، تو میں بھی عمرے کا احرام باندھتا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدی کے ساتھ لانے کو عمرے کا احرام نہ باندھ سکنے کے لیے علت اس لیے قرار دیا، کیونکہ ہدی ساتھ لے جانے والا اس وقت تک احرام سے حلال نہیں ہوسکتا، جب تک وہ ہدی قربان اور ذبح نہ کردی جائے اور ظاہر ہے کہ ہدی کی قربانی کا دن ۱۰ ذی الحجہ (یوم النحر) ہے۔(۱)

اشکال

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: ((لولا أني أهديت لأهللت بعمرة)) سے تو یہ مفہوم ہوتا ہے کہ حج تمتع، حج افراد سے افضل ہے؟ پھر بھلا امام شافعی رحمہ اللہ نے اس اشکال کے ازالہ کے لیے کیا جواب دیا ہے؟

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ ذوالحلیفہ پہنچ کر سب سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو خطاب کرتے ہوئے اس امر میں اختیار دیا کہ جس کا جی چاہے، حج کا احرام باندھے اور جس کا جی چاہے، وہ عمرے کا احرام باندھ لے، اس طرح اختیار دینے سے مقصود حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے اس باطل عقیدے کی تردید اور مخالفت کرانا تھا، جس کی رو سے اشہر حج میں عمرہ کرنے کو ''افجر الفجور'' سمجھا جاتا تھا، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج وعمرہ دونوں میں سے کسی کا بھی احرام باندھنے کا اختیار دیا، تاکہ اس غلط عقیدے کو انہی حضرات کے عمل سے کچلا جائے، لیکن چونکہ خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم حج کا احرام باندھے ہوئے تھے اور ساتھ لے جانے کی وجہ سے حج فسخ کرکے عمرے کا احرام نہیں باندھ سکتے تھے، اس لیے حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کی دلی تسکین کے لیے ساتھ ہی یہ بھی فرمادیا کہ میں بھی تم لوگوں کی ضرور موافقت کرتا، مگر مشکل یہ ہے کہ میں ہدی ساتھ لے کر آیا ہوں، جس کی وجہ سے میرے لئے ہدی کی قربانی سے پہلے حلال ہونا جائز نہیں، کیونکہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی موافقت میں حج کا

(۱) شرح الکرماني: ۱۸۵/۳، عمدة القاري: ۲۹۱/۳

ارادہ رکھتے تھے، لہذا یہاں حج فسخ کرکے عمرے کا احرام باندھنا مراد ہے، جو کہ اسی حجۃ الوداع والے سال کے ساتھ خاص تھا، اس سے مراد وہ حج تمتع نہیں، جس کی افراد کے مقابلے میں افضلیت کے اندر اختلاف ہے۔(۱)

"فسخ الحج إلى العمرة" کا مطلب

"فسخ الحج إلى العمرة" کا مطلب احرام حج کی نیت کو بدل کر احرام عمرہ کی نیت کرنا ہے۔(۲)

جمہور علماء نے حج فسخ کرکے عمرے کا احرام باندھنے کے عدم جواز کا قول کیا ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اس کے جواز کی بات کی ہے اور یہی امام احمد اور امام داؤد رحمہما اللہ کا مذہب ہے اور ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کو حج فسخ کرکے عمرے کا احرام باندھنے کا اختیار دیا تھا۔ جمہور حضرات اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان اور حکم اسی حجۃ الوداع والے سال کے ساتھ خاص تھا، جس کی دلیل سنن ابی داؤد، سنن نسائی، اور سنن ابن ماجہ کی روایات ہیں، جن میں حارث بن بلال اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے حجۃ الوداع کے موقعہ پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: "فسخ الحج لنا خاصة أولمن بعدنا؟" یعنی: آیا یہ حکم صرف ہمارے ساتھ خاص ہے، یا ہمارے بعد والوں کے لیے بھی یہ حکم اور اختیار ہوگا؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "بل لكم خاصة" یعنی: یہ حکم صرف اس سال کے انہی لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔(۳)

(قال هشام)

اس میں دو احتمال ہیں:

ایک احتمال یہ ہے کہ اسے تعلیق کہا جائے، ایسی صورت میں حضرت ہشام رحمہ اللہ کا قول: "ولم يكن في شيء من ذلك هدي ولا صوم ولا صدقة" معلق روایت کہلائے گا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا باعتبارِ معنی سند میں موجود لفظِ "هشام" پر عطف ہے اور اس صورت میں

(۱) شرح الكرماني: ۱۸۶/۳، عمدة القاري: ۲۹۱/۳، إرشاد الساري: ۵۵۷/۱

(۲) التوضيح: ۹۱/۵

(۳) التوضيح: ۹۱/۵، سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب الرجل يهل بالحج ثم يجعلها عمرة، رقم الحديث: ۱۸۰۸، سنن النسائي، كتاب المناسك، باب إباحة فسخ الحج بعمرة لمن لم يسق الهدي، رقم الحديث: ۲۸۱۰، وسنن ابن ماجه، كتاب المناسك، باب من قال كان فسخ الحج لهم خاصة، رقم الحديث: ۲۹۸٤

حضرت ہشام رحمہ اللہ کا قول، حدیث متصل کا جز اور حصہ ہوگا(۱)۔ اگر "قال هشام" کو تعلیق قرار دیا جائے، تو اس تعلیق کا مقصد ایک اشکال کی طرف اشارہ کرنا ہوگا اور وہ اشکال یہ ہے کہ حضرت ہشام رحمہ اللہ تو یہ فرمارہے ہیں کہ اس پورے سفر اور واقعے میں نہ ہدی تھی، نہ روزے تھے اور نہ ہی صدقہ تھا، جب کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر خواہ وہ قارنہ ہوں یا متمتعہ، دونوں ہی صورتوں میں ہدی لازم ہوگی، قران کی صورت میں وہ ہدی احناف کے نزدیک دمِ شکر ہوگی اور شوافع کے نزدیک ہدیِ جبر ہوگی، اور اگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا متمتعہ تھیں اور بعد میں مفردہ بالحج ہوگئی تھیں، جیسا کہ احناف کی تحقیق ہے، تب بھی ہدی لازم ہوگی اور ایسی صورت میں وہ ہدی جنایت کی ہوگی، پھر اگر ہدی میسر نہ ہو، تو روزوں کا حکم ہے، تین روزے ایامِ حج میں اور سات روزے گھر لوٹنے کے بعد، تو اشکال کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے احرام سے متعلق ائمہ حضرات رحمہم اللہ کی تحقیقات کا تقاضا یہ ہے کہ ہدی لازم ہونی چاہئے، جب کہ یہاں حضرت ہشام رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ اس سفر میں نہ ہدی تھی، نہ روزے اور نہ ہی صدقہ؟

اس کی تاویل میں حضرات شوافع رحمہم اللہ یہ کہتے ہیں کہ یہاں ہدیِ جنایت کی نفی ہے، ہدیِ جبر کی نفی نہیں اور حضرات حنفیہ رحمہم اللہ یہ تاویل کرتے ہیں کہ ہدیِ شکر کی نفی ہے، ہدیِ جنایت کی نفی نہیں، لیکن ان تاویلات سے بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کہہ دیا جائے کہ حضرت ہشام رحمہ اللہ کو اس بارے میں خبر نہیں پہنچی، ورنہ روایات سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ اس سفر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواجِ مطہرات کی طرف سے گائے کی قربانی کی تھی، لہذا حضرت ہشام رحمہ اللہ کے نفی کرنے سے فی نفسہ نفی لازم نہیں ہوتی۔ (۲)

حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہدی (اصطلاح میں) اس جانور کو کہتے ہیں جسے گھر سے یا راستے سے بیت اللہ لے جانے کے لیے ساتھ کیا جائے اور یہاں حضرت ہشام رحمہ اللہ نے اسی کی

---

(۱) عمدة القاري: ۲۹۱/۳، شرح الكرماني: ۱۸۶/۳، إرشاد الساري: ۵۵۸/۱

(۲) فيض الباري: ۴۹۹/۱، إيضاح البخاري: ۱۱۹/۱۱

نوٹ: "ایضاح البخاری" سے اس بحث کو نقل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ صاحبِ "ایضاح" کی تحقیق حضرات احناف کی احرامِ عائشہ رضی اللہ عنہا والی تحقیق کے موافق ہے، کیونکہ علامہ عینی رحمہ اللہ وغیرہ نے یہاں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ابتداءً مفردہ بالحج ہونے کا قول کیا ہے (عمدة القاري: ۲۹۱/۳، التوضيح: ۹۱/۵)، جبکہ "باب الأمر بالنفساء إذا نفسن" کے تحت دلائل سے ثابت کیا گیا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ابتداءً عمرے کے احرام سے تھیں اور یہی جمہور کا مسلک ہے۔

نفی کی ہے، لہٰذا قولِ ہشام رحمہ اللہ کا مفہوم یہ ہوگا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا گھر سے یا راستے سے اپنے ساتھ ہدی کا جانور نہیں لے کر گئی تھیں، بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ معظمہ ہی سے ازواج کے لیے جانور خرید ا اور اسے ذبح فرمایا۔(۱)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

اس مقام پر بھی حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت کے تحت وہی کلام ہے جو علامہ کرمانی رحمہ اللہ کے حوالے سے گذشتہ باب کے تحت ذکر کیا گیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر چہ روایت میں ''نقضِ شعر'' کا حکم غسلِ حیض کے لیے نہیں، لیکن روایت میں احرامِ حج کا ذکر موجود ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ غسل احرامِ حج کے لیے تھا، کیونکہ احرام کے لیے غسل مسنون ہے، اب جب غسلِ احرام کے لیے ''نقضِ شعر'' اور ''امتشاطِ رأس'' کا حکم دیا جا رہا ہے، تو غسلِ حیض کے لیے یہ حکم بطریق اولیٰ مسنون ہوگا، کیونکہ غسل احرام فقط مسنون ومستحب ہے اور غسلِ حیض فرض ہے۔(۲)

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں ترجمۃ الباب کے الفاظ "غسل المحیض" میں اضافت ادنی تعلق کی وجہ سے ہے، بایں معنی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل کا حکم دیا تھا، اب خواہ وہ غسل حیض سے پاکی اور طہارت کے لیے ہو، یا کسی اور مقصد کے لیے (جیسا کہ غسل احرام وغیرہ)، احکام یہی ہوں گے۔(۳)

۱۷ - باب : مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ .

ماقبل سے ربط

گذشتہ باب میں حیض سے متعلق چند احکام کو ذکر کیا گیا تھا اور اب اس باب میں بھی حیض سے متعلق ایک حکم بیان کیا گیا ہے اور وہ حکم یہ ہے کہ حاملہ کو حیض نہیں آتا۔(۴)

---

(۱) فيض الباري: ۱/۴۹۹، أنوار الباري: ۱۰/۴۵۱

(۲) شرح الكرماني: ۳/۱۸٦

(۳) شرح الكرماني: ۳/۱۸٦

(٤) عمدة القاري: ۳/٤۳۳

ترجمۃ الباب کا مقصد

اس باب کو ذکر کرنے سے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد ان حضرات کے مذہب کو تقویت دینا ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا۔ یہی اہل کوفہ، حضرات حنفیہ، امام احمد بن حنبل، امام ابوثور، امام ثوری، ابو عبید، حضرت عطاء، حسن بصری، امام زہری، امام حکم اور حماد رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں۔ قول قدیم یہی ہے کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا اور قول جدید یہ ہے کہ حاملہ عورت کو بھی حیض آسکتا ہے، اور یہی امام مالک اور امام اسحٰق رحمہما اللہ کا مسلک ہے۔ (۱)

ایام حمل میں حیض نہ آنے کا سبب رحم مادر میں بچے کا وجود ہے، یعنی: بچے کا وجود دمِ حیض کے نکلنے سے مانع ہوتا ہے، اور اگر حاملہ عورت کچھ خون دیکھے بھی، تو وہ دمِ حیض نہیں ہوتا، بلکہ وہ بچے سے مترشح ہوتا ہے، یا وہ بچہ کی غذا کا فضلہ ہوتا ہے اور یا پھر کسی بیماری کے سبب نکلنے والا فاسد خون ہوتا ہے۔ (۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور سے ایامِ حمل میں حیض نہ آنے پر استدلال کرنا محل نظر ہے، اس لیے کہ حدیث سے تو صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ حاملہ کے رحم سے خارج ہونے والی چیز "سِــقــط" (بالضم والفتح والكسر، والكسر أولى) یعنی: ناتمام بچہ ہوتی ہے، جس کی شکل وصورت مکمل بنی ہوئی نہیں ہوتی، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حاملہ عورت کے رحم سے اگر خون نکلے گا، تو وہ حیض نہیں ہوگا اور جو یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ حالتِ حمل میں نکلنے والا خون بچے سے مترشح، یا اس کی غذا کا فضلہ، یا کسی بیماری کی وجہ سے نکلنے والا فاسد خون ہوتا ہے، تو یہ دعویٰ دلیل کا محتاج ہے اور جو کچھ بھی خبر واثر اس بارے میں وارد ہوا ہے، وہ دعوائے مذکور کے لیے مثبت نہیں، کیونکہ ایسا خون دمِ حیض ہی کی صفات کا حامل ہوتا ہے اور اس زمانے میں اس کے آنے کا امکان بھی ہے، لہٰذا اس کو دمِ حیض ہی کا حکم دینا چاہیے اور جو اس کے خلاف کا دعویٰ کرے، اس کے ذمے دلیل ہے۔ (۳)

---

(۱) شرح ابن بطال: ۱/٤٤٤، التوضيح لابن ملقن: ٥/٩٥، شرح الكرماني: ٣/١٨٨، فتح الباري: ١/٤١٩، عمدة القاري: ٣/٤٣٢، إرشاد الساري: ١/٥٥٨

(٢) إرشاد الساري: ١/٥٥٨

(٣) فتح الباري: ١/٤١٩

اور آخر میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے یہ بھی فرمایا کہ ان حضرات کی سب سے قوی دلیل یہ ہے کہ استبراءِ رحم اور عدت کے پورا ہونے کا اعتبار حیض سے کیا گیا ہے کہ اس سے رحم کا حمل سے خالی ہونا متحقق اور یقینی ہو جاتا ہے، پس اگر حاملہ کو بھی خون حیض آسکتا، تو حیض کے ذریعے سے براءتِ رحم والی بات بے سود اور بے فائدہ ہوتی۔(۱)

یہ وہ دلیل ہے جسے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تسلیم کیا ہے اور کوئی جواب نہیں دیا۔ علامہ عینی رحمہ اللہ نے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے اس اشکال کو اور ان کی نظر کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ حالتِ حمل میں عدمِ اتیانِ حیض پر ہمارا استدلال صرف حدیثِ باب ہی سے نہیں، بلکہ اس پر بہت سی احادیث اور بہت سی اخبار و آثار بھی دلالت کرتے ہیں۔

حالتِ حمل میں عدمِ اتیانِ حیض پر دلالت کرنے والی احادیث

۱- امام بخاری اور امام مسلم رحمہما اللہ ”نافع عن ابن عمرؓ“ کے طریق سے روایت کرتے ہیں کہ:

((أنه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسأل عمر بن الخطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء أمسك بعد وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء)).(۲)

یعنی: جب حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنی بیوی کو حالتِ حیض میں طلاق دی، تو اس بات کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کیا، اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انہیں (ابن عمر رضی اللہ عنہما کو) رجوع کرنے کا حکم دیں اور پھر بیوی کو نکاح میں باقی رکھیں، یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائے،

(۱) فتح الباري: ۱/۴۱۹

(۲) رواه الإمام البخاري في الطلاق، باب قول الله تعالى: ((يا ايها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة))، رقم الحديث: ۵۲۵۱، وكذا رواه الإمام مسلم في الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها وأنه لو خالف وقع الطلاق ويؤمر برجعتها، رقم الحديث: ۳۶۵۲

پھر جب وہ اگلا حیض گزار کر دوبارہ پاک ہو جائے، تو اب انہیں اختیار ہوگا، چاہیں تو روک لیں اور چاہیں تو طلاق دے دیں، کیونکہ یہی وہ عدت ہے، جس کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ نے طلاق دینے کا حکم فرمایا ہے۔

اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو باتوں کی طرف رہنمائی فرمائی ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ اگر طلاق دینے کا ارادہ ہو، تو ایسے طہر میں دینی چاہئے، جس میں جماع نہ ہو، اور دوسری بات یہ ہے کہ عدتِ طلاق کا اعتبار حیض سے ہوگا۔ اب اس اعتبار بالحیض کے لیے ضروری ہے کہ طلاق ایسے طہر میں دی جائے، جو جماع سے خالی ہو، کیونکہ اگر اس میں جماع ہوا اور اس کی وجہ سے حمل ٹھہر گیا، تو اب عدتِ طلاق کا اعتبار حیض سے نہیں ہوگا، بلکہ وضع حمل سے ہوگا۔ اس سے پتہ چلا کہ حالتِ حمل میں حیض نہیں آتا، ورنہ حمل، عدت طلاق میں اعتبار بالحیض کے لیے رکاوٹ نہ بنتا۔

۲- حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اوطاس کے قیدیوں سے متعلق یہ ہدایت جاری کی تھی کہ:

((لا توطأ حامل حتى تضع ولا غير ذات حمل حتى تحيض حيضة)).(۱)

یعنی: حاملہ عورت کا حمل جب تک وضع نہ ہو جائے، اس کے ساتھ جماع نہ کیا جائے اور اسی طرح غیر حاملہ عورت جب تک ایک حیض نہ گزار دے، اس کے ساتھ بھی جماع نہ کیا جائے۔

۳- حضرت رویفع بن ثابت رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقي مائه زرع غيره، يعني: إتيان الحَبالى من السبايا وأن يصيب امرأةً ثيبًا من السبي حتى يستبرئها، يعني: إذا اشتراها)).(۲)

"کسی بھی صاحب ایمان شخص کے لیے یہ حلال نہیں کہ وہ اپنے پانی سے کسی دوسرے کی کھیتی کو سیراب کرے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ ہے کہ قیدی حاملہ عورتوں کے ساتھ جماع نہ کیا جائے اور یہ بھی حلال نہیں کہ کوئی صاحب ایمان کسی ثیبہ قیدی عورت کو خرید کر استبرائے رحم سے پہلے اس کے ساتھ جماع کرے۔"

---

(۱) رواه أبو داود في النكاح، باب في وطء السبايا، رقم الحديث: ۲۱۵۹

(۲) رواه الإمام أحمد، حديث رُويفع بن ثابت الأنصاري: ۲۰۷/۲۸، رقم الحديث: ۱۶۹۹۷، مؤسسة الرسالة

ان دونوں روایتوں میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وجودِ حیض کو رحمِ مادر کے حمل سے خالی ہونے کی دلیل قرار دیا ہے۔ اگر حمل اور حیض کا اجتماع ممکن ہوتا، تو وجودِ حیض، انتفاءِ حمل کی دلیل ہرگز نہ بن سکتا۔

حالتِ حمل میں عدم اتیانِ حیض پر دلالت کرنے والے آثار

۱-حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

((إن الله رفع الحيض عن الحبلى وجعل الدم رزقاً للولد مما تفيض الأرحام)).(۱)

۲-حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں:

((إن الله رفع الحيض عن الحبلى وجعل الدم رزقاً للولد)).(۲)

۳-حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں:

((الحبلىٰ لا تحيض، تغتسل وتصلي)).(۳)

یہ تمام آثار اس بات پر واضح دلالت کرتے ہیں کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا۔(۴)

ابن منیر رحمہ اللہ کا طرزِ استدلال

ابن منیر رحمہ اللہ نے اس کے دمِ حیض نہ ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ حاملہ کے رحم پر فرشتہ مقرر ہوتا ہے اور فرشتے گندی جگہ پر نہیں رہتے، لہٰذا رحمِ مادر کو خونِ حیض کی گندگی سے پاک وصاف ہونا چاہئے۔(۵)

اس پر رد کرتے ہوئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ فرشتے کے اس جگہ مقرر ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ رحم کے اندر داخل ہو، جہاں خونِ حیض کے وجود و عدمِ وجود سے بحث ہو رہی ہے، اور پھر یہ الزام تو دونوں طرف لگ سکتا ہے، کیونکہ خون تو جو بھی ہو حیض کا ہو، یا کسی بھی دوسری قسم کا، سب ہی نجس ہوتا ہے۔(۶)

---

(۱) رواه أبو حفص بن شاهين. (الجوهر النقي في ذيل السنن الكبرى للبيهقي: ٧/٤٢٤)

(۲) رواه ابن شاهين أيضاً. (حواله بالا)

(۳) رواه الدارقطني. (سنن الدارقطني، كتاب الحيض: ١/٤٠٧، رقم الحديث: ٨٤٩)

(٤) عمدة القاري: ٣/٢٩٢

(٥) فتح الباري: ١/٤١٩

(٦) فتح الباري: ١/٤١٩

اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ عینی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر فرشتے کا رحم کے اندر داخل ہونا لازم وضروری نہیں، تو عدم دخول وحلول کا فیصلہ بھی ضروری وقطعی نہیں اور خون جب تک اندر رہتا ہے، اس کو نجس نہیں کہہ سکتے، ورنہ کوئی بھی طاہر نہیں پایا جائے گا، کیونکہ نجاست سب کے اندر موجود ہوتی ہے۔(۱)

واضح رہے کہ ترجمۃ الباب((مخلقة وغیر مخلقة))سورۂ حج کی آیت:((یا ایها الناس ان کنتم فی ریب من البعث فانا خلقنکم من تراب ثم من نطفة ثم علقة ثم من مضغة مخلقة وغیر مخلقة لنبین لکم ونقر فی الارحام مانشاء الی اجل مسمّی)) کا ایک چھوٹا سا ٹکڑا ہے۔آیت کریمہ کا ترجمہ درج ذیل ہے:

"اے لوگو! اگر تم (قیامت کے روز) دوبارہ زندہ ہونے سے شک (وانکار) میں ہو، تو ہم نے ہی (اول) تم کو مٹی سے بنایا، پھر نطفہ سے (جو کہ غذا سے پیدا ہوتا ہے) پھر خون کے لوتھڑے سے، پھر بوٹی سے کہ پوری ہوتی ہے اور (بعضی) ادھوری بھی، تا کہ ہم تمہارے سامنے (اپنی قدرت) ظاہر کردیں اور ہم (ماں کے) رحم میں جس (نطفے) کو چاہتے ہیں، ایک مدتِ معین (یعنی: وقتِ وضع) تک ٹھہرائے رکھتے ہیں۔"(۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ "باب مخلقة وغیر مخلقة" کی روایت ہمیں بالاضافہ پہنچی ہے، یعنی: باب تفسیر قوله تعالی:((مخلقة وغیر مخلقة)) گویا حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے میں امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد آیت کریمہ کی تفسیر کرنا ہے۔(۳)

اس پر علامہ عینی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ کاش! یہ بھی بتادیا جاتا کہ یہ اضافت والی روایت خود امام بخاری رحمہ اللہ سے ہے یا ان کے تلمیذ فربری رحمہ اللہ سے ہے؟ اور پھر یہ حدیث اس آیت کریمہ کی تفسیر بن کیسے سکتی ہے، جب کہ متنِ حدیث میں نہ "مخلقة" کا ذکر ہے اور نہ ہی "غیر مخلقة" کا ذکر ہے، جو ترجمۃ الباب میں موجود لفظِ "مخلقة" اور "غیر مخلقة" دونوں کی تفسیر بن سکتا۔(۴) علامہ عینی رحمہ اللہ کے اشکال کا حاصل یہ

(۱) عمدة القاري: ۲۹۲/۳

(۲) بیان القرآن، سورة الحج: ۵۱۰/۲، مکتبه رحمانیه

(۳) فتح الباري: ۴۱۸/۱

(۴) عمدة القاري: ۴۳۳/۳

ہے کہ اگر آیت کی تفسیر کو مقصدِ بخاری قرار دیا جائے، تو اس وقت یہ مسئلہ "کتاب التفسیر" کا بن جائے گا۔

شیخ المشائخ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے بھی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی اتباع میں یہی فرمایا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد آیت میں موجود لفظِ "مخلقة وغیر مخلقة" کی تفسیر کرنا ہے اور اگر چہ اس کی مناسبت "کتاب التفسیر" کے ساتھ ہے، مگر اس کو یہاں "کتاب الحیض" میں ادنیٰ مناسبت کی وجہ سے ذکر فرمایا ہے۔(۱)

بعض حضرات نے وہ مناسبت یہ تحریر فرمائی ہے کہ جب نطفہ رحم میں جائے گا، تو اس کی دو ہی صورتیں ہوں گی، یا تو اس میں تخلیقی کیفیت پیدا کی جائے گی، یا نہیں اور ظاہر ہے کہ تخلیقی کیفیت اسی رحم میں پیدا کی جائے گی، جس میں حیض کی صلاحیت ہو، کیونکہ حیض کے بغیر نطفے میں تخلیقی تغیر پیدا کرنا عادۃ اللہ اور سنتِ الٰہیہ کے خلاف ہے۔(۲)

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ لفظِ "مخلقة" کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے۔(اسی طرح "غیر مخلقة" کا اطلاق بھی دو معنوں پر ہوگا۔)

پہلا معنی

ما تم خلقه و کمل، یعنی: "مخلقة" اس جنین کو کہتے ہیں جس کی تخلیق مکمل ہوگئی ہو اور "غیر مخلقة" اس معنی کے اعتبار سے اس جنین کو کہتے ہیں جس کی تخلیق میں کچھ نقص اور کمی رہ گئی ہو۔

دوسرا معنی

مالم یأخذ في الصورة ولم یتکون إلا قلیلاً منه، کید ورجل، یعنی: "مخلقة" اس جنین کو کہتے ہیں جس کی صورت مکمل نہ ہوئی ہو، بلکہ صرف ہاتھ، یا پاؤں بنے ہوں اور اس اعتبار سے "غیر مخلقة" اسے کہتے ہیں، جس کا کوئی عضو بھی تیار نہ ہوا ہو۔

اب اگر پہلا معنی مراد ہو، تو مقصد بخاری یہ ہوگا کہ "مخلقة" اور "غیر مخلقة" دونوں حکم میں مساوی ہیں، لہٰذا بچہ خواہ وہ تام الخلق ہو (جو "مخلقہ" کے معنی میں ہے) یا ناقص الخلق ہو (جو "غیر مخلقہ" کے معنی میں ہے)، جب وہ پیدا ہوگا، تو اس موقعے پر رحمِ مادر میں سے نکلنے والا خون نفاس ہوگا، کیونکہ ولادت کے بعد جو خون آتا ہے، وہ نفاس کہلاتا ہے اور یہاں ایسا ہی ہے، کیونکہ ناقص بھی "ولد" کہلاتا ہے۔

(۱) شرح تراجم أبواب البخاري: ۱۹، الكنز المتواري: ۳/ ۲۸۰، تقرير بخاري: ۲/ ۱۰۱

(۲) إيضاح البخاري: ۱۱/ ۱۲۰

اور اگر دوسرا معنی مراد ہو، تو اس وقت مقصدِ بخاری یہ ہوگا کہ "مخلقة" اور "غير مخلقة" احکام میں مساوی نہیں، لہٰذا اس دوسرے معنی کے اعتبار سے "غیر مخلقہ" کی پیدائش کے بعد آنے والا خون نفاس کا خون نہیں ہوگا، اسی غرض کو شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ نے بھی اختیار فرمایا ہے۔(۱)

۳۱۲ : حدّثنا مُسَدَّدٌ قالَ : حَدَّثَنا حَمَّادٌ ، عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مالِكٍ(☆)، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قالَ : (إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ وَكَّلَ بِالرَّحِمِ مَلَكًا ، يَقُولُ : يَا رَبِّ نُطْفَةٌ ، يَا رَبِّ عَلَقَةٌ ، يَا رَبِّ مُضْغَةٌ ، فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَقْضِيَ خَلْقَهُ قالَ : أَذَكَرٌ أَمْ أُنْثَى ، شَقِيٌّ أَمْ سَعِيدٌ ، فَمَا الرِّزْقُ وَالْأَجَلُ ، فَيُكْتَبُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ) . [٣١٥٥ ، ٦٢٢٢]

"حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے رحم پر ایک فرشتہ مقرر فرمایا ہے، جو کہتا ہے: اے پروردگار! تو نے رحمِ مادر میں نطفے کو پیدا کیا۔ اے پروردگار! تو نے خونِ بستہ کو پیدا کیا۔ اے پروردگار! تو نے گوشت کے لوتھڑے کو پیدا کیا۔ پس جب اللہ تعالیٰ یہ ارادہ فرماتے ہیں کہ اس کی تخلیق کو مکمل فرمادیں، تو فرشتہ کہتا ہے: مرد ہے یا عورت؟ بد بخت ہے یا نیک بخت؟ پھر اس کا رزق اور اس کی عمر کیا ہے؟ چنانچہ یہ سب چیزیں اس کی ماں کے پیٹ میں ہی مقرر کردی جاتی ہیں۔"

"مخلقة وغير مخلقة" کی تفسیر

۱- حضرت قتادہ رحمہ اللہ اس کی تفسیر وتاویل میں فرماتے ہیں: "تامة وغير تامة" یعنی: مکمل اور پوری بوٹی (گوشت کا ٹکڑا) یا نا تمام اور ادھوری بوٹی (گوشت کا ٹکڑا)۔

۲- بعض حضرات فرماتے ہیں کہ "مخلقة وغير مخلقة" نطفے کی صفت ہے۔ اس اعتبار سے مفہوم یہ

---

(۱) لامع الدراري: ۲/۲۶۵-۲۶۷، الكنز المتواري: ۳/۲۷۹-۲۸۲، تقرير بخاري: ۲/۱۰۱

(☆) قوله: "أنس بن مالك": الحديث، رواه البخاري في أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم وذريته، رقم الحديث: ۳۳۳۳، وكذا في كتاب القدر، في الباب الأول تحت رقم الحديث: ٦٥٩٥، ومسلم في القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله الخ، تحت رقم الحديث: ٦٧٢٣

ہوگا کہ "نطفۂ مخلقہ" وہ کہلاتا ہے، جس کو مکمل تخلیق کیا جائے اور "نطفۂ غیر مخلقہ" وہ کہلاتا ہے، جسے رحمِ مادر تخلیق سے قبل ہی گرادیتا ہے۔

۳- امام مجاہد اور امام شعبی رحمہما اللہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ "مخلقة" سے مراد وہ جنین ہے، جس کو مکمل انسانی صورت دے دی گئی ہو اور "غیر مخلقة" سے مراد وہ نا تمام بچہ ہے، جو تخلیق سے قبل گر جاتا ہے۔

امام طبرانی رحمہ اللہ نے ان مختلف اقوال کو ذکر کرنے کے بعد اسی آخر الذکر قول کو "قول صواب" قرار دیا ہے۔(۱)

تراجم رجال

مسدد

یہ مسدد بن مسرہد بن مسربل بن مرعبل الاسدی البصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الإيمان، باب: من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه" کے تحت اختصار کے ساتھ اور "كتاب العلم، باب: من خص بالعلم قوماً" کے تحت تفصیل کے ساتھ گزر چکے ہیں۔(۲)

حماد

یہ حماد بن زید بن درہم ازری بصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الإيمان باب: ((وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا))" الآية کے تحت گزر چکے ہیں۔(۳)

عبيدالله بن أبي بكر

یہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے پوتے حضرت عبید بن ابی بکر بن انس بن مالک رحمہ اللہ ہیں۔ یہ اپنے دادا حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت حدیث کرتے ہیں اور ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ

(۱) التبوضيح: ۹٦/۵، التفسير للطبري، سورة الحج: ۵، فتح الباري: ۴۱۹/۱، عمدة القاري: ۴۳۳/۳، الكنز المتواري: ۲۸۱/۳

(۲) كشف الباري: ۲/۲، ۵۸۸/۴

(۳) كشف الباري: ۲۱۹/۲

اپنے والد ابوبکر سے روایت کرتے ہیں اور وہ اپنے والد حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت حدیث کرتے ہیں۔(۱)

اور ان سے ان کے بھائی بکر بن ابی بکر بن انس، حماد بن زید، حماد بن سلمہ، شداد بن سعید، امام شعبہ، عتبہ بن حمید الضبی، مبارک بن فضالہ، ہشیم، محمد بن عبدالعزیز اور علی بن عاصم رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔(۲)

امام احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین، امام ابوداؤد اور امام نسائی رحمہم اللہ فرماتے ہیں: "ثقة".(۳)

امام ابوحاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "صالح".(٤)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "کتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(۵)

البتہ امام ابوداؤد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عنبسہ بن سالم "صاحب الانواح" نے عبیداللہ بن ابی بکر بن انس بن مالک سے چند موضوع روایات نقل کی ہیں۔(٦)

أنس بن مالك

یہ مشہور ومعروف صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خادم خاص حضرت انس بن مالک بن نضر بن ضمضم خزرجی انصاری رضی اللہ عنہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الإيمان، باب: من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۷)

---

(۱) تهذيب الكمال: ۱۹/ ۱۵

(۲) تفصیل کے لیے دیکھئے: تهذيب الكمال: ۱۹/ ۱۵

(۳) تهذيب الكمال: ۱۹/ ۱۵

(٤) الجرح والتعديل: ٥/ ٣٠٩، رقم الترجمة: ١٤٧٠، دار إحياء التراث العربي

(٥) كتاب الثقات لابن حبان: ٥/ ٦٥

(٦) تهذيب الكمال: ١٩/ ١٦

(٧) كشف الباري: ٢/ ٤

حل لغات

النطفة: امام اسماعیل جوہری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "نطْفة" (طاء کے سکون کے ساتھ) صاف پانی کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور "ماء الرجل" یعنی: منی کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ پہلے معنی میں استعمال ہونے کی صورت میں اس کی جمع "نِطاف" آتی ہے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے اس کی جمع "نُطَف" (نون کے ضمہ اور طاء کے فتحہ کے ساتھ) آتی ہے۔ یہ لفظ باب "ضرب" اور باب "نصر" دونوں سے مستعمل ہے اور دونوں ہی ابواب سے "ٹپکنے" کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اسی لئے ایسی رات جس میں صبح ہونے تک بارش مسلسل جاری رہے "ليلة نطوف" کہتے ہیں، اور "النطَفة" (طاء کے فتحہ کے ساتھ) کان کے بال کو کہتے ہیں اور اس کی جمع "نَطَف" (نون اور طاء کے فتحہ کے ساتھ) آتی ہے۔(۱)

العلَقة: (لام کے فتحہ کے ساتھ) گاڑھے جمے ہوئے خون کو "علق" اور اس کے چھوٹے سے ٹکڑے کو "علقة" کہتے ہیں۔(۲)

المضغة: امام جوہری رحمہ اللہ فرماتے ہیں "مضغة" گوشت کے ٹکڑے کو کہتے ہیں اور اسی سے یہ مقولہ بھی مشتق ہے: قلب الإنسان مضغة من جسده، یعنی: انسان کا دل اس کے جسم کا ایک ٹکڑا ہے، اس کی جمع "مُضَغ" (میم کے ضمہ اور ضاد کے فتحہ کے ساتھ) آتی ہے۔(۳)

شرح حدیث

روایت مذکورہ سے معلوم ہوتا ہے کہ رحم مادر میں نطفہ پڑنے کے بعد ہی سے فرشتہ اس کی تربیت ونگرانی کے لیے بھیج دیا جاتا ہے، مگر اس بارے میں روایات مختلف ہیں، ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتہ کو تیسرے چلے (۱۲۰ دن/۴ ماہ) کی تکمیل کے بعد بھیجا جاتا ہے، وہ روایت درج ذیل ہے:

((إنّ أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك، ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الله الملك، فينفح فيه

(۱) معجم الصحاح للجوهري: ۱۵۶۹، عمدة القاري: ۲۹۳/۳

(۲) معجم الصحاح: ۷۳۵، عمدة القاري: ۲۹۳/۳

(۳) لسان العرب: ۱۲۹/۱۳، معجم الصحاح: ۹۹۱، عمدة القاري: ۲۹۳/۳

الروح ويؤمر بأربع كلمات: بكتابة رزقه وأجله وشقي أو سعيد)) اللفظ لمسلم(۱)
ایسے ہی بعض روایات سے ۴۰، بعض سے ۴۵ اور بعض سے ۴۲، ۴۳ ایام کے بعد فرشتے کو بھیجا جانا معلوم ہوتا ہے۔

حضرات علماء کرام رحمہم اللہ نے ان روایات میں تطبیق یوں دی ہے کہ جنین نطفے کی صورت میں رحمِ مادر میں واقع ہونے کے بعد سے لے کر دنیا میں آنے تک کے تمام تر مراحل فرشتے کی تربیت اور نگہبانی ونگرانی میں طے کرتا ہے اور جب بھی ایک حال سے دوسرے حال کی طرف تغیر ہوتا ہے، تو فرشتہ پکار کر کہتا ہے: یارب! هذه نطفة، يارب! هذه علقة، يا رب! هذه مضغة، مگر بعض روایتوں میں پہلے مرحلے کے وقت ارسال ملائکہ مذکور ہوا، بعض میں دوسرے مرحلے کے وقت اور بعض میں تیسرے مرحلے کے وقت ارسالِ ملائکہ مذکور ہوا، جب کہ فرشتے کی نگرانی ابتداء تا انتہاء رہتی ہے۔ (۲)

اس تقریر سے اس سوال کا جواب بھی ہو جاتا ہے کہ ایک ہی وقت میں ایک شے کا نطفہ، علقہ اور پھر مضغہ ہو جانا کیسے ممکن ہے، کیونکہ گذشتہ توضیحات سے واضح ہو چکا ہے کہ یہ تمام تغیرات ایک ہی وقت سے متعلق نہیں، بلکہ ہر ایک حال سے دوسرے حال میں تبدیل ہونے کے درمیان ۴۰ دن کی مدت ہے۔ (۳)

شراح کرام رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جنین کی تربیت ونگرانی پر مامور فرشتہ مختلف اوقات میں مختلف تصرفات کرنے پر بھی مامور ہوتا ہے۔ پہلے مرحلے میں رحمِ مادر میں موجود نطفہ، علقہ (گوشت کے لوتھڑے) میں ۴۰ دن گزرنے کے بعد فرشتہ کی نگرانی میں تبدیل ہو جاتا ہے اور یہی وہ مرحلہ ہوتا ہے، جب فرشتہ کو بھی اس بات کا علم ہو جاتا ہے کہ یہ نطفہ آگے چل کر بچہ کی صورت اختیار کرے گا، کیونکہ ہر نطفہ بچے کی صورت اختیار نہیں کرتا اور اسی پہلے مرحلے کی تکمیل کے بعد اس جنین کا رزق، اس کی عمر اور اسی طرح اس کا نیک بخت یا بد بخت ہونا مقدر کیا جاتا ہے۔ دوسرے مرحلے میں اس جنین کو انسانی شکل وصورت دی جاتی ہے اور یہ

(۱) رواه البخاري في بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، رقم الحديث: ۳۲۰۸، ومسلم في كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، رقم الحديث: ۶۷۲۳، ۶۷۲۴

(۲) التوضيح: ۵/۹۷، عمدة القاري: ۳/۴۳۵

(۳) شرح الكرماني: ۳/۱۸۷

مقدر کیا جاتا ہے کہ یہ مذکر ہوگا یا مؤنث ہوگا، اسی کو "مدة المضغة" بھی کہتے ہیں، کیونکہ اس چلے کی تکمیل پر علقہ (گوشت کا لوتھڑا) مضغہ (بوٹی) میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ جنین کو انسانی شکل وصورت میں ڈھالنے کا مرحلہ اسی دوسرے چلے میں اور نفخ روح (روح پھونکنے) سے پہلے ہوتا ہے، کیونکہ یہ بات بھی طے شدہ ہے کہ روح پھونکنے کا مرحلہ انسانی صورت دیئے جانے کے بعد ہوتا ہے۔ پھر جب علقہ، مضغہ میں تبدیل ہو جاتا ہے، تو اس پر اس حالت میں مزید ایک چلہ گزرتا ہے اور اس تیسرے چلے کی تکمیل کے بعد اس جنین میں روح پھونکی جاتی ہے، گویا روح پھونکنے کا مرحلہ ۴ ماہ گزرنے کے بعد آتا ہے اور یہ تمام تر مراحل فرشتے کی نگرانی میں انجام پاتے ہیں۔ (۱)

علماء کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ روح پھونکنے کا مرحلہ ۴ ماہ کے بعد آتا ہے اور یہ بات بھی گزر چکی ہے کہ کتابتِ رزق، کتابتِ عمر اور اسی طرح نیک بخت یا بد بخت ہونے کی تقدیر پہلے چلے کے بعد دوسرے چلے کے دوران ہوتی ہے، مگر صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی روایت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کتابتِ رزق واجل وغیرہ کا مرحلہ تیسرے چلے کی تکمیل کے بعد ہوتا ہے۔ وہ روایت درج ذیل ہے:

((إنّ أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً ويؤمر بأربع كلمات ويقال له: اكتب عمله ورزقه وأجله وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح)). اللفظ للبخاري(☆)

یعنی: تمہیں ماں کے پیٹ میں چالیس دن تک نطفے کی صورت میں رکھا جاتا ہے، پھر وہ نطفہ اتنی ہی مدت بعد جمے ہوئے خون میں بدل جاتا ہے، پھر وہ جما ہوا خون اتنی ہی مدت بعد گوشت کے لوتھڑے میں بدل جاتا ہے، پھر اس کی طرف فرشتے کو چار باتوں کو حکم دے کر بھیجا جاتا ہے، چنانچہ وہ فرشتہ اس کا عمل، اس کا رزق، اس کی عمر اور اس کے بد بخت، یا نیک بخت ہونے کو لکھتا ہے اور پھر اس میں روح پھونکی جاتی ہے۔

اس روایت سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ کتابت کا مرحلہ تیسرے چلّے کی تکمیل کے بعد ہوتا ہے۔

---

(۱) التوضيح: ۹۸/۵، عمدة القاري: ۴۳۴/۳

(☆) مرّ تخريجه آنفاً.

اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ صحیح بخاری کی اس روایت کا جملہ: ((ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع كلمات)) ماقبل میں: ((يجمع خلقه في بطن أمه)) پر معطوف ہے اور ((ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك)) معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان جملہ معترضہ کے طور پر وارد ہوا ہے اور یوں کسی جملہ کا معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان حائل ہونا جائز اور ثابت ہے۔(۱)

اسی طرح حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایتِ مذکورہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد: ((وإذا أراد الله أن يقضي خلقاً، قال: يارب! أذكرٌ أم أنثى؟)) بھی گذشتہ تحقیق کے خلاف نہیں اور نہ ہی اس سے یہ لازم آتا ہے کہ فرشتہ کا یہ سوال "مضغہ" بننے کے بعد ہوتا ہے، اس لیے کہ یہ ازخود ایک مستقل کلام ہے اور اس میں ایک دوسری حالت کی خبر دینا مقصود ہے، چنانچہ روایت میں سب سے پہلے اس بات کی خبر دی گئی ہے کہ نطفہ پیدا ہوتے ہی ایک فرشتہ اس کی نگرانی پر متعین کردیا جاتا ہے، جو نطفہ ہونے سے لے کر "مضغہ" بننے کے بعد کے مراحل تک مستقل نگرانی کرتا ہے اور پھر ((إذا أراد أن يقضي)) سے الگ بات کی خبر دی کہ جب اللہ تعالیٰ نطفے کو "علقہ" میں تبدیل کرنا چاہتا ہے، تو اس وقت یہ امور (کتابتِ رزق، کتابتِ اجل، کتابتِ سعادت وشقاوت اور مذکر ومؤنث ہونا وغیرہ) بھی فرشتہ کے حوالے کئے جاتے ہیں۔(۲)

(قوله: فيكتب في بطن أمه)

یعنی: ان تمام امور کو فرشتہ لوح محفوظ سے نقل کر کے لکھتا ہے(۳)، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت میں اس کی صراحت ہے، روایت درج ذیل ہے:

((إن النطفة إذا استقرت في الرحم، أخذها الملك بكفه قال: أي رب! أذكر أم أنثى، شقي أم سعيد: ما الأثر، بأيّ أرض تموت؟ فيقال له: انطلق إلى أم الكتاب، فإنك تجد قصة هذه النطفة فينطلق، فيجد قصتها في أم الكتاب)).(٤)

---

(١) التوضيح: ٥/٩٨، ٩٩، عمدة القاري: ٣/٤٣٥، ٤٣٦

(٢) التوضيح: ٥/٩٩، عمدة القاري: ٣/٤٣٦

(٣) التوضيح: ٥/٩٩، عمدة القاري: ٣/٤٣٦

(٤) الجامع لأحكام القرآن، سورة الحج: ٥، التفسير المظهري، سورة الحج: ٥، التوضيح: ٥/٩٩، عمدة=

یعنی: جب نطفہ رحمِ مادر میں ٹھہر جاتا ہے، تو فرشتہ اسے اپنی ہتھیلی میں رکھ کر اللہ تبارک وتعالیٰ سے پوچھتا ہے کہ اے اللہ! یہ مذکر ہوگا، یا مؤنث ہوگا؟ بد بخت ہوگا، یا نیک بخت ہوگا؟ اور کس جگہ اس کی موت ہوگی؟ تو اس فرشتے سے کہا جاتا ہے کہ لوح محفوظ کی طرف جاؤ، وہاں تم اس نطفے کی پوری داستان پاؤ گے، چنانچہ فرشتہ لوح محفوظ کی طرف جاتا ہے اور وہاں اس نطفے کی پوری تفصیل پالیتا ہے۔

اشکال اور اس کا جواب

گذشتہ ابحاث میں یہ بتایا گیا ہے کہ جب جنین نطفے کی صورت میں ہوتا ہے، تب بھی فرشتہ "یارب! النطفة" کہہ کر خبر دیتا ہے، اسی طرح جب وہ نطفے سے "علقہ" اور علقہ سے "مضغہ" بنتا ہے، تو بھی فرشتہ "یاربّ! علقة" اور "یاربّ! مضغة" کہہ کر خبر دیتا ہے، اخبار کا فائدہ مخاطب کو کسی بات کا علم پہچانا ہوتا ہے اور یا پھر مخاطب کو یہ بتانا ہوتا ہے کہ متکلم کو بھی اس بات کا علم ہے، اب یہاں اخبار کے دونوں مذکورہ بالا فائدے مفقود ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ علام الغیوب ہیں۔

جواب یہ ہے کہ فائدے والی بات اس وقت ہے، جب کلام کو اس کے ظاہر کے اعتبار سے لیا جائے، لیکن اگر ظاہر سے عدول کرتے ہوئے دیکھا جائے، تو پھر دونوں میں سے کوئی ایک فائدہ بھی حاصل نہیں ہوتا، جیسا کہ حضرت مریم علیہا السلام نے فرمایا تھا: ((رب انی وضعتها انثی)) اب اگر اس کلام کو ظاہر پر لیا جائے، اور مذکورہ بالا دونوں فائدوں پر نظر ہو، تو کوئی بھی فائدہ حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ علام الغیوب ہے، ایسے ہی اس مقام پر بھی فرشتہ کا کلام اپنے ظاہر پر نہیں ہے، بلکہ یہاں اخبار کا مقصد درج ذیل امور میں سے کچھ بھی ہوسکتا ہے:

۱- اللہ تعالیٰ سے اس جنین کی خلقت کو تام کرنے کی درخواست ہے۔

۲- دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس جنین کو کامل صورت عطا کردے۔

۳- یہ "استعلام" ہے اور اللہ سے پوچھنا ہے کہ اب اس کے بارے میں کیا حکم ہے؟(۱)

= القاري: ٣/٤٣٦

(١) شرح الكرماني: ٣/١٨٧، عمدة القاري: ٣/٤٣٦

کتابت سے کیا مراد ہے؟

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہاں کتابت سے مراد کتابتِ حقیقیہ ہے یا یہ تقدیر سے کنایہ ہے؟ تو یہاں دونوں احتمال ہوسکتے ہیں۔ کتابت سے کتابتِ حقیقیہ بھی مراد ہوسکتی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ تقدیر سے کنایہ ہو، لیکن اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ تقدیر تو ازل سے ہوتی ہے اور قدیم ہوتی ہے، تقدیر ماں کے پیٹ میں نہیں لکھی جاتی؟ تو جواب یہ ہے کہ یہاں تقدیر کو اس کے موجود محل کے ساتھ معلق کرنے اور خاص کرنے کا ذکر ہے، اسی کو "قدر" بھی کہتے ہیں اور تقدیر ازلی تو ایک امر عقلی ہے، جسے "قضاء" سے تعبیر کرتے ہیں۔(۱)

کتابت کن امور کی ہوتی ہے؟

ماں کے پیٹ میں انہی چیزوں کو لکھا جاتا ہے، جن کا ذکر ماقبل میں گذر چکا ہے، یعنی: بچے کا رزق، بچے کی عمر، مذکر و مؤنث ہونا، نیک بخت یا بد بخت ہونا۔

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان چار باتوں میں انسان کے تمام احوالِ حیات کو جمع کیا گیا ہے، کیونکہ اس میں مبدأ کا بھی بیان ہے کہ یہ بچہ اس دنیا کے اندر مذکر پیدا ہوگا، یا مؤنث پیدا ہوگا اور اسی طرح انسان کے معاد کا بھی ذکر ہے کہ نیک بخت ہوگا یا پھر بد بخت، اور پھر اس مبدأ اور معاد کے درمیان انسان کی عمر اور اس کی اجل ہے اور جو کچھ انسان اس عمر میں مختلف تصرفات کر کے حاصل کرتا ہے، وہ اس کا رزق ہے۔(۲)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

اس حدیث کو ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت اس طرح ہے کہ حدیث میں ترجمۃ الباب میں موجود آیت کے ٹکڑے ((مخلقة وغير مخلقة)) کی تفسیر کی گئی ہے اور وہ اس طرح کہ ((إذا أراد الله أن يقضي خلقه)) میں "مخلقة" کا بیان ہے اور اس کا مفہومِ مخالف "غير مخلقة" کے مضمون کو متضمن ہے، یعنی: جب اللہ تعالیٰ اس کی مکمل تخلیق کا ارادہ نہیں فرمائیں گے، تو وہ "غیر مخلقہ" ہوگا۔ یہاں حدیث میں "مخلقہ" اور "غیر

(۱) شرح الكرماني: ۳/۱۸۸، عمدة القاري: ۳/۴۳۸

(۲) شرح الكرماني: ۳/۱۸۸، عمدة القاري: ۳/۴۳۷

مخلقہ'' دونوں کی صراحت نہیں ہے، مگر ایک دوسری روایت (جسے امام طبرانی رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے) میں دونوں کی تصریح موجود ہے، وہ روایت درج ذیل ہے:

((إذا وقعت النطفة في الرحم بعث الله ملكاً، فقال: يارب! مخلقة أوغير مخلقة؟ فإن قال: غير مخلقة، محتها الأرحام دماً، وإن قال: مخلقة قال: يارب! في أي صفة هذه النطفة؟ أذكر أم أنثى؟ مارزقها؟ ما أجلها؟ أشقي أوسعيد؟ قال: فيقال له: انطلق إلى أم الكتاب، فاستنسخ منه صفة هذه النطفة. قال: فينطلق الملك، فينسخها، فلا تزال معه حتى يأتي على آخر صفتها)).(۱)

یہ روایت لفظاً موقوف ہے، مگر حکماً مرفوع ہے، کیونکہ اس حدیث میں ایک ایسے امر کی خبر دی گئی ہے، جس کا عقل ادراک نہیں کرسکتی اور ایسی حدیث جس میں غیر مدرک بالعقل امر کی خبر دی گئی ہو، حکماً مرفوع ہوتی ہے اور اسے سماع پر محمول کیا جاتا ہے۔(۲)

١٨ – باب : كَيْفَ تُهِلُّ ٱلْحَائِضُ بِالْحَجِّ وَٱلْعُمْرَةِ .

یہ چوتھا باب ہے، جسے امام بخاری رحمہ اللہ نے ''کیف'' کے ساتھ شروع فرمایا ہے۔(۳)

ماقبل سے ربط

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس باب کو بابِ سابق کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ گذشتہ باب میں امام بخاری رحمہ اللہ نے احکام حیض میں سے ایک حکم بیان فرمایا تھا اور وہ حکم یہ تھا کہ دوران حمل حیض کا خون نہیں آتا، اسی طرح امام بخاری رحمہ اللہ نے اس باب میں بھی حیض سے متعلق ایک حکم بیان کیا ہے اور وہ حکم یہ ہے کہ حائضہ بھی حج یا عمرے کا احرام باندھ سکتی ہے۔(۴)

---

(١) فتح الباري: ١/٤١٨، ٤١٩، عمدة القاري: ٣/٤٣٤، رواه الطبري في تفسيره: ١٦/٤٦١، ٤٦٢

(٢) فتح الباري: ١/٤١٨، ٤١٩، عمدة القاري: ٣/٤٣٤

(٣) الكنز المتواري: ٣/٢٨٣

(٤) عمدة القاري: ٣/٤٣٨

ترجمۃ الباب کا مقصد

اکثر شراح کرام رحمہم اللہ نے ترجمۃ الباب میں موجود لفظ ''کیف'' کو اس کے اصلی اور حقیقی معنی میں نہیں لیا، بلکہ یہ کہا ہے کہ ''کیف'' سے مراد جواز وعدم جواز، صحت وعدم صحت ہے اور مقصد امام بخاری رحمہ اللہ کا یہ سوال کرنا ہے کہ آیا حائضہ حج وعمرے کا احرام باندھ سکتی ہے یا نہیں؟ اور پھر روایت سے اس کی صحت اور جواز کو ثابت کیا۔(۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس وضاحت سے یہ اعتراض بھی ختم ہو جاتا ہے کہ حدیث اور ترجمۃ الباب میں مناسبت نہیں (کیونکہ حدیث میں احرام باندھنے کی کوئی کیفیت یا صفت بیان نہیں ہوئی، جب کہ لفظِ ''کیف'' کیفیت، حالت اور صفت سے عبارت ہوتا ہے)، اس لیے کہ لفظِ ''کیف'' اپنے اصلی معنی میں نہیں ہے۔(۲)

اکثر شراح رحمہم اللہ کی ذکر کردہ اس توجیہ پر ایک اعتراض ہوتا ہے، اور وہ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ حدیث میں صحتِ اہلالِ حج کا ذکر تو موجود ہے، مگر صحتِ اہلالِ عمرہ کا حدیث میں کوئی ذکر نہیں، جس کا مطلب یہ ہوا کہ حدیثِ باب ترجمۃ الباب کے صرف بعض پر دلالت کرتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں صحتِ اہلال سے مراد اعم ہے، خواہ ابتداء میں ہو، جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا حج کے لیے احرام باندھنا حالتِ حیض میں تھا، خواہ احرام باندھنے کے بعد حیض لاحق ہوا ہو، جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا احرامِ عمرہ میں تھیں اور اس کے بعد انہیں حیض لاحق ہوا، دونوں صورتوں میں حائضہ کے لیے احرام باندھنا (چاہے حج کا ہو، چاہے عمرہ کا ہو) صحیح اور درست ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ احرامِ عمرہ کو احرامِ حج پر قیاس کیا جائے، جیسے حائضہ کے لیے احرامِ حج باندھنا درست ہے، ایسے ہی عمرے کے لیے احرام باندھنا بھی درست ہے۔(۳)

---

(۱) شرح الكرماني: ۳/۱۸۹، ۱۹۰، فتح الباري: ۱/۴۱۹، عمدة القاري: ۳/۴۳۸، إرشاد الساري: ۱/۵۶۰، الكنز المتواري: ۳/۲۸۳

(۲) فتح الباري: ۱/۴۱۹

(۳) شرح الكرماني: ۳/۱۸۹، ۱۹۰

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شراح کرام رحمہم اللہ کی بیان کردہ توجیہ اپنی جگہ صحیح اور درست ہے، مگر اس میں لفظِ ''کیف'' کی رعایت نہیں کی گئی، میرے نزدیک لفظ ''کیف'' اپنے ظاہر پر اور اپنے اصلی معنی میں ہے اور مقصد حائضہ کے لیے احرام باندھنے کی کیفیت اور صفت کو بیان کرنا ہے اور وہ اس طرح کہ اگرچہ عورت حائضہ ہو، مگر جب حج وعمرہ کا احرام باندھے گی، تو غسل کرکے احرام باندھے گی اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا احرام بھی اسی قبیل سے تھا۔(۱)

رہی بات اس غسل کے حکم کی، تو امام بخاری رحمہ اللہ نے احرام باندھنے کی کیفیت کے ساتھ ساتھ لفظِ ''کیف'' سے غسل کے حکم کی طرف بھی سوالیہ انداز میں اشارہ کیا ہے کہ آیا یہ غسل کرنا مستحب ہے یا واجب؟ کیونکہ یہ غسل تو دورانِ حیض ہوگا اور دمِ حیض کے منقطع ہونے سے قبل طہارت کا حصول ممکن نہیں، لہٰذا ایسی صورت میں اس غسل کا کیا حکم ہوگا، تو جمہور کے نزدیک یہ غسل مستحب ہے، سوائے ابن حزم رحمہ اللہ کے، کہ ان کے نزدیک یہ غسل واجب ہے۔(۲)

۳۱۳ : حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ : حَدَّثَنَا ٱللَّيْثُ ، عَنْ عُقَيْلٍ ، عَنِ ٱبْنِ شِهَابٍ ، عَنْ عُرْوَةَ ، عَنْ عَائِشَةَ (☆) قَالَتْ : خَرَجْنَا مَعَ ٱلنَّبِيِّ ﷺ فِي حَجَّةِ ٱلْوَدَاعِ ، فَمِنَّا مَنْ أَهَلَّ بِعُمْرَةٍ ، وَمِنَّا مَنْ أَهَلَّ بِحَجٍّ ، فَقَدِمْنَا مَكَّةَ ، فَقَالَ رَسُولُ ٱللهِ ﷺ : (مَنْ أَحْرَمَ بِعُمْرَةٍ وَلَمْ يُهْدِ فَلْيَحْلِلْ ، وَمَنْ أَحْرَمَ بِعُمْرَةٍ وَأَهْدَى فَلَا يَحِلُّ ، حَتَّى يَحِلَّ بِنَحْرِ هَدْيِهِ ، وَمَنْ أَهَلَّ بِحَجٍّ فَلْيُتِمَّ حَجَّهُ) . قَالَتْ : فَحِضْتُ ، فَلَمْ أَزَلْ حَائِضًا حَتَّى كَانَ يَوْمُ عَرَفَةَ ، وَلَمْ أُهْلِلْ إِلَّا بِعُمْرَةٍ ، فَأَمَرَنِي ٱلنَّبِيُّ ﷺ : أَنْ أَنْقُضَ رَأْسِي ، وَأَمْتَشِطَ ، وَأُهِلَّ بِحَجٍّ ، وَأَتْرُكَ ٱلْعُمْرَةَ ، فَفَعَلْتُ ذٰلِكَ ، حَتَّى قَضَيْتُ حَجِّي ، فَبَعَثَ مَعِي عَبْدَ ٱلرَّحْمٰنِ بْنَ أَبِي بَكْرٍ ، وَأَمَرَنِي أَنْ أَعْتَمِرَ مَكَانَ عُمْرَتِي مِنَ ٱلتَّنْعِيمِ . [ر : ۲۹۰]

''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ہم رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے

---

(۱) الكنز المتواري: ۳/ ۲۸۳

(۲) الكنز المتواري: ۳/ ۲۸۳

(☆) قوله: "عائشة": الحديث، مر تخريجه في باب الأمر بالنفساء إذا نفسن، تحت رقم الحديث: ۲۹۴

ساتھ حجۃ الوداع میں نکلے، پس ہم سے بعض نے عمرے کا احرام باندھا اور بعض نے حج کا احرام باندھا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے عمرے کا احرام باندھا ہے، اور ہدی ساتھ نہیں لی ہے، تو وہ حلال ہو جائے اور جس شخص نے عمرے کا احرام باندھا ہے اور ہدی ساتھ لی ہے، وہ حلال نہ ہو، حتیٰ کہ وہ اپنی ہدی کو ذبح کرنے کے بعد حلال ہو اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا ہے، وہ اپنا حج پورا کرلے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ مجھے حیض شروع ہوگیا اور میں حائضہ رہی، حتیٰ کہ عرفہ کا دن آگیا اور میں نے عمرے کا احرام باندھا تھا، چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ میں اپنا سر کھول دوں اور کنگھی کرلوں اور حج کا احرام باندھ لوں اور عمرہ ترک کردوں، چنانچہ میں نے ایسا ہی کیا، حتیٰ کہ میں نے ارکان حج ادا کرلئے، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے ساتھ عبدالرحمٰن بن ابوبکر رضی اللہ عنہ کو بھیجا اور مجھے حکم دیا کہ میں ترک کردہ عمرے کی جگہ "تنعیم" سے عمرہ کرلوں۔"

تراجم رجال

یحیی بن بکیر

یہ امام ابوزکریا یحییٰ بن عبداللہ بن بکیر القرشي المخزومی المصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "بدء الوحي" کی تیسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

لیث

یہ امام ابوالحارث لیث بن سعد بن عبدالرحمٰن فہمی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات بھی "بدء الوحي" کی تیسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

عقیل

بن عقیل بن خالد بن عقیل رحمہ اللہ ہیں۔

---

(۱) كشف الباري: ۱/ ۳۲۳

(۲) كشف الباري: ۱/ ۳۲٤

ان کے مختصر حالات "بدء الوحي" کی تیسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات "كتاب العلم، باب فضل العلم" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

ابن شهاب

یہ مشہور محدث ابوبکر محمد بن مسلم بن عبیداللہ بن عبداللہ بن شہاب زہری مدنی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات بھی "بدء الوحي" کی تیسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

عروة

یہ عروۃ بن الزبیر بن العوام رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے مختصر حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات "كتاب الإيمان، باب أحب الدين إلى الله أدومه" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۳)

عائشة

یہ حضرت عائشہ صدیقہ بنت سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہما ہیں۔

ان کے حالات بھی "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۴)

شرح حدیث

حجۃ الوداع کا سن وقوع ۱۰ ہجری ہے۔(۵)

اس حدیث سے متعلق تمام ابحاث گذشتہ ابواب کے تحت گزر چکی ہیں۔

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت حدیث کے الفاظ "وأهل بحج" سے ثابت ہوتی ہے،

(۱) كشف الباري: ۱/۳۲۵، ۳/۴۵۵

(۲) كشف الباري: ۱/۳۲۶

(۳) كشف الباري: ۱/۲۹۱، ۲/۴۳۶

(۴) كشف الباري: ۱/۲۹۱

(۵) إرشاد الساري: ۱/۵۶۰، عمدة القاري: ۳/۴۳۸

کیونکہ دونوں میں حائضہ کے حج کے لیے احرام باندھنے کا ذکر ہے، اس لیے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حالت حیض میں حج کا احرام باندھا تھا۔(۱)

نیز جن حضرات نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قارنہ ہونے کا قول کیا ہے، تو ان کے نزدیک حدیث اور ترجمۃ الباب میں مناسبت اور زیادہ واضح ہے، کیونکہ جیسے ترجمۃ الباب میں حائضہ کے لیے احرام حج اور احرام عمرہ دونوں کا ذکر ہے، ایسے ہی حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حالت حیض میں احرام حج وعمرہ دونوں کا ذکر ہے، کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حالت حیض میں حج کا احرام باندھا تھا، جب کہ وہ اس احرام حج سے قبل احرام عمرہ سے بھی تھیں۔(۲)

۱۹ – باب : إِقْبَالِ ٱلْمَحِيضِ وَإِدْبَارِهِ .

ماقبل سے ربط

اس باب کی باب سابق کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ دونوں ابواب میں احکام حیض مذکور ہیں۔(۳)

ترجمۃ الباب کا مقصد

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شراح کرام رحمہم اللہ نے ترجمۃ الباب کے مقصد سے متعلق کوئی لب کشائی نہیں فرمائی، البتہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس ترجمۃ الباب سے ائمہ اربعہ رحمہم اللہ کے انقطاع حیض سے متعلق اختلاف کی طرف اشارہ کرنا ہے، اس لیے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علماء کرام رحمہم اللہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اقبال حیض (حیض کی آمد) کی پہچان دم حیض کا اس کے ممکنہ وقت میں نکلنا ہے، مگر ادبار حیض (انقطاع حیض) کی پہچان میں اختلاف ہے، بعض نے کرسف اور روئی کے خشک نکلنے کو انقطاع حیض کی علامت قرار دیا ہے اور بعض نے اس سفید پانی کو

(۱) عمدة القاري: ۳/ ٤٣٨، ٤٣٩

(۲) عمدة القاري: ۳/ ٤٣٨، ٤٣٩

(۳) عمدة القاري: ۳/ ٤٤٠

انقطاع حیض کی علامت قرار دیا ہے، جو حیض کے اختتام پر نکلتا ہے۔(۱)

کرسف یا روئی کے خشک نکلنے کو"جفوف" اور سفید پانی کے نکلنے کو"قصۂ بیضاء" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ادبار حیض (انقطاع حیض) کی یہی دو علامتیں ہیں، اب ان دونوں میں سے رحم کی حیض سے پاکی کے سلسلے میں کون سی علامت زیادہ معتبر ہے، تو اس میں امام مالک رحمہ اللہ کے تلامذہ میں اختلاف ہے۔(۲)

ابن قاسم رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق اگر حائضہ انقطاع حیض کے وقت"قصۂ بیضاء" (سفید پانی) دیکھنے والیوں میں سے ہے، تو اس کے لیے ادبار حیض یعنی: انقطاع حیض کی علامت"قصۂ بیضاء" ہی ہوگی، پس جب تک وہ"قصۂ بیضاء" نہیں دیکھے گی، پاک نہیں ہوگی، لیکن اگر وہ حائضہ"قصۂ بیضاء" دیکھنے والیوں میں سے نہیں ہے، تو پھر اس کے حق میں ادبار حیض کی علامت"جفوف" ہے اور یہی عیسیٰ بن دینار رحمہ اللہ کا بھی قول ہے، اور ابن عبدالحکم کی روایت کے مطابق ادبار حیض کی علامت فقط"جفوف" ہے، اگرچہ وہ حائضہ"قصۂ بیضاء" دیکھنے والیوں میں سے ہو، اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ کا قول بھی ہے۔(۳)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ نے دوسرے معنی کو اختیار کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ"قصۂ بیضاء" سے مراد وہ سفید پانی ہے، جو حیض کے ختم ہونے پر ظاہر ہوتا ہے اور اس سے رحم کے پاک ہونے کا پتہ چلتا ہے۔ علامہ قسطلانی رحمہ اللہ نے دوسرے معنی کے لیے وجہ ترجیح یہ بیان فرمائی کہ"جفوف" عدم ہے اور"قصۂ بیضاء" بمعنی "سفید پانی" وجود ہے اور دلالت کرنے میں وجود زیادہ ابلغ اور مؤثر ہے، اور پھر یہاں ایسا اس وجہ سے بھی ہے کہ عورت کا رحم حیض کے دوران بھی کبھی کبھی بالکل خشک ہو جاتا ہے اور ایسے ہی جب کبھی ایام حیض کے درمیان میں بھی عورت صفائی کرتی ہے، تو چند گھڑی کے لیے وہ خشک ہو جاتا ہے، لیکن یہ معاملہ"قصۂ بیضاء" بمعنی"سفید پانی" کے ساتھ نہیں، کیونکہ سفید پانی کے اندر صرف"طہر" ہونے کا احتمال ہے۔(۴)

---

(۱) الكنز المتواري: ٣/٢٨٤، فتح الباري: ١/٤٢٠

(٢) شرح ابن بطال: ١/٤٤٥، ٤٤٦، التوضيح: ٥/١٠٥

(٣) شرح ابن بطال: ١/٤٤٥، ٤٤٦، التوضيح: ٥/١٠٥، المنتقى شرح المؤطا: ١/٤٤٣، دار الكتب العلمية

(٤) إرشاد الساري: ١/٥٦١

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کا قول

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد محدثین کے مابین مشہور اس معنی کی طرف اشارہ کرنا ہے، جس کے لیے حضرات محدثین ''اقبال حیض'' اور ''ادبار حیض'' جیسی اصطلاحات کو استعمال کرتے ہیں، یعنی: محدثین کے نزدیک یہ دو اصطلاحی کلمے ہیں، جو ایک خاص قسم کے خون کی آمد اور اس کے چلے جانے کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں اور اسی لئے امام بخاری رحمہ اللہ اس باب کے تحت وہ آثار اور روایت لائے ہیں، جن کا تعلق الوان (رنگوں) کے ساتھ ہے۔(۱)

لیکن چونکہ حضرات حنفیہ کو تمیيز باللون (یعنی: رنگ کے ذریعہ خون حیض کو غیر خون حیض سے جدا کرنے) سے اتفاق نہیں ہے، بلکہ احناف کے ہاں حیض کے معاملے میں ایام (عادت) کا اعتبار ہوتا ہے، اس لیے یہ حضرات ''اقبال'' اور ''ادبار'' والی روایات کو ایام عادت پر محمول کرتے ہیں۔(۲) نیز اگر یہ کہا جائے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے جیسے ایام کے معتبر ہونے کی صراحت نہیں کی، ایسے ہی انہوں نے تمیيز باللون کا قول بھی اختیار نہیں کیا ہے، تو یہ کہنا غلط نہیں ہوگا، کیونکہ امام بخاری رحمہ اللہ باب کے تحت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ اثر لے کر آئے ہیں: ((لا تعجلن حتی ترین القصة البيضاء)) جس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے لون (رنگ) کا اعتبار نہیں کیا۔(۳)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کا قول

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آیا حیض کی آمد اور حیض کے اختتام کے سلسلے میں رنگوں کا اعتبار ہے کہ سیاہ اور سرخ رنگ کو تو حیض شمار کریں اور دوسرے مٹیالے، سبز اور زرد رنگوں کو حیض نہ مانیں، یا اس سلسلے میں عادت کا اعتبار ہے کہ ایام حیض میں ہر قسم کی رنگین رطوبت اور خون کو حیض کہا جائے گا؟ تو امام بخاری رحمہ اللہ نے یہاں جو عنوان اختیار کیا ہے اور اس کے ذیل میں جو آثار لائے ہیں، ان میں تمیيز باللون کی صراحت نہیں ہے، بلکہ یہ آثار تمیيز باللون کے غیر معتبر ہونے پر دلالت کرتے ہیں، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ

---

(۱) الكنز المتواري: ۳/ ۲۸٤

(۲) الكنز المتواري: ۳/ ۲۸٤

(۳) الكنز المتواري: ۳/ ۲۸٥

امام بخاری رحمہ اللہ اس سلسلے میں امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں۔(۱)

وَكُنَّ نِسَاءٌ يَبْعَثْنَ إِلَى عَائِشَةَ بِالدُّرْجَةِ فِيهَا ٱلْكُرْسُفُ فِيهِ ٱلصُّفْرَةُ ، فَتَقُولُ : لَا تَعْجَلْنَ حَتَّى تَرَيْنَ ٱلْقَصَّةَ ٱلْبَيْضَاءَ ، تُرِيدُ بِذَلِكَ ٱلطُّهْرَ مِنَ ٱلْحَيْضَةِ . وَبَلَغَ ٱبْنَةَ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ : أَنَّ نِسَاءً يَدْعُونَ بِالْمَصَابِيحِ مِنْ جَوْفِ ٱللَّيْلِ ، يَنْظُرْنَ إِلَى ٱلطُّهْرِ ، فَقَالَتْ : مَا كَانَ ٱلنِّسَاءُ يَصْنَعْنَ هٰذَا ، وَعَابَتْ عَلَيْهِنَّ .

۳۱٤ : حدَّثنا عَبْدُ ٱللهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ : حَدَّثنا سُفْيَانُ ، عَنْ هِشَامٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ عَائِشَةَ (☆) : أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ أَبِي حُبَيْشٍ كَانَتْ تُسْتَحَاضُ ، فَسَأَلَتِ ٱلنَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ : (ذَلِكِ عِرْقٌ ، وَلَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ ، فَإِذَا أَقْبَلَتِ ٱلْحَيْضَةُ فَدَعِي ٱلصَّلَاةَ ، وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْتَسِلِي وَصَلِّي) . [ر : ۲۲٦]

آثار اور حدیث کا ترجمہ

”عورتیں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس ڈبیہ میں کرسف بند کر کے بھیجتی تھیں، جس میں زردی ہوتی تھی، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرمایا کرتیں کہ جلدی نہ کرو، حتی کہ چونے کی طرح خالص سفیدی نہ دیکھو۔ وہ (حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا) اس سے حیض سے پاک ہونا مراد لیتی تھیں۔

اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی بیٹی کو جب یہ بات معلوم ہوئی کہ عورتیں درمیانی شب میں چراغ منگاتی ہیں اور طہر کے بارے میں دیکھتی ہیں، تو انہوں نے فرمایا کہ پہلے عورتیں ایسا نہیں کرتی تھیں اور انہوں نے اس عمل کو معیوب جانا۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ فاطمہ بنت حبیش کو استحاضہ کا عارضہ تھا، تو انہوں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں دریافت کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”یہ رگ کا خون ہے، حیض نہیں ہے، پس جب حیض کی آمد ہو، تو نماز چھوڑ دو اور جب حیض ختم ہو جائے، تو غسل کرو اور نماز ادا کرو۔“

---

(۱) فيض الباري: ۱/۵۰۱

(☆) قوله: "عائشة": الحديث، مر تخريجه في كتاب الوضوء، باب غسل الدم، رقم الحديث: ۲۲۸

تخريج التعليق الأول

امام بخاری رحمہ اللہ کی اس تعلیق اور اثر کو امام مالک رحمہ اللہ نے "موطا" میں اور محدث عبدالرزاق رحمہ اللہ نے اپنی "مصنف" میں موصولاً ذکر فرمایا ہے، چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ کی تخریج درج ذیل ہے:

((مالك عن علقمة بن أبي علقمة عن أمه مولاة عائشة أم المؤمنين أنها قالت: كان النساء يبعثن إلى عائشة بالدرجة فيها الكرسف فيه الصفرة من دم الحيض، يسئلنها عن الصفرة، فتقول لهن: لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء. تريد بذلك الطهر من الحيضة)).(۱)

اور محدث عبدالرزاق رحمہ اللہ کی تخریج درج ذیل ہے:

((عبدالرزاق قال: أخبرنا معمر عن علقمة بن أبي علقمة قال: أخبرتني أمّي أن نسوة سألت عائشة رضي الله عنها عن الحائض تغتسل إذا رأت الصفرة وتصلي؟ فقالت عائشة: لا، حتى ترى القصة البيضاء)).(۲)

تراجم رجال

علقمة

یہ راوی حدیث علقمہ بن ابی علقمہ اور علقمہ بن ام علقمہ دونوں طرح سے جانے جاتے ہیں، ابوعلقمہ کا نامِ گرامی "بلال" اور ام علقمہ کا اسم گرامی "مرجانہ" ہے۔ ام علقمہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی آزاد کردہ باندی تھیں اور اس میں ائمہ رجال کا کوئی اختلاف نہیں، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ابوعلقمہ بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے آزاد کردہ غلام تھے، یا وہ مصعب بن عبدالرحمٰن بن عوف کے آزاد کردہ غلام تھے؟ تو امام مالک رحمہ اللہ کا رجحان اس طرف ہے کہ ام علقمہ کی طرح ابوعلقمہ بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے آزاد کردہ غلام تھے اور

---

(۱) الموطا للإمام مالك، كتاب الطهارة، باب طهر الحائض، مكتبه نور محمد

(۲) مصنف عبد الرزاق، كتاب الحيض، باب كيف الطهر، رقم الحديث: ۱۱۵۹، المجلس العلمي الهند، والمكتب الإسلامي بيروت

زبیر بن بکار رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ ابوعلقمہ، مصعب بن عبدالرحمٰن بن عوف کے آزاد کردہ غلام تھے۔(۱)

علقمہ بن ابی علقمہ مدنی ہیں۔ انہوں نے اپنی والدہ ماجدہ مرجانہ، حضرت انس بن مالک، سعید بن المسیب، امام اعرج اور ہزان بن مالک رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے عبدالرحمٰن بن ابی الزناد، امام مالک، سلیمان بن بلال، دراوردی، حمزہ بن عبدالواحد، عبدالعزیز بن عبداللہ بن حمزہ بن صہیب رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔(۲)

ابن معین، امام ابوداؤد اور امام نسائی رحمہم اللہ نے انہیں ''ثقہ'' قرار دیا ہے۔(۳)

امام ابوحاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "صالح الحديث، لابأس به". (۴)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(۵)

ابن عبدالبر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان ثقةً مأموناً". (٦)

ان کی تاریخ وفات کے حوالے سے ابن سعد اور ابن حبان رحمہما اللہ کے مابین اختلاف ہے، ابن سعد رحمہ اللہ کے بقول ان کی وفات ابوجعفر منصور کی خلافت کے ابتدائی دور میں ہوئی اور ابن حبان رحمہ اللہ کے بقول ان کی وفات ابوجعفر منصور کی خلافت کے آخری دور میں ہوئی۔(۷)

أبو علقمة

یہ علقمہ بن ابی علقمہ کے والد بلال رحمہ اللہ ہیں، جن کی کنیت ''ابوعلقمہ'' ہے۔(۸)

---

(١) التمهيد لابن عبد البر، علقمة بن أبي علقمة: ١٠٧/٢٠، المكتبة التجارية

(٢) تهذيب التهذيب: ٢٤٤/٧، دار الفكر

(٣) تاريخ ابن معين، الأول من التابعين ومن بعدهم من أهل المدينة: ١٩١/٣، رقم الترجمة: ٨٦٧، إحياء التراث الإسلامي، تهذيب الكمال: ٢٩٩/٢٠، مؤسسة الرسالة

(٤) تهذيب الكمال: ٢٩٩/٢٠، مؤسسة الرسالة

(٥) كتاب الثقات لابن حبان: ٢١١/٥، دار الفكر

(٦) التمهيد لابن عبدالبر: ١٠٧/٢٠

(٧) كتاب الثقات لابن حبان: ٢٩١/٧، دار الفكر، تهذيب التهذيب: ٢٤٤/٧، دار الفكر

(٨) كتاب الثقات لابن حبان: ٦٥/٤

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "کتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(۱)

أم علقمة

یہ علقمہ بن ابی علقمہ کی والدہ ام علقمہ ہیں۔ ان کا نام "مرجانہ" ہے۔ ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "کتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(۲) یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتی ہیں اور ان سے ان کے بیٹے علقمہ روایت کرتے ہیں۔(۳)

امام عجلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "مدنية تابعية ثقة". (۴)

اثر مذکور کی شرح

لفظ "قصة" کی تفسیر

لفظ "قصة" (بفتح القاف وتشديد الصاد) کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں۔

علامہ زمخشری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "قصة" لغت میں "چونے" کو کہتے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے "قصص دراہ" أي: جصصها، کہ فلاں نے گھر کو چونا کیا، اور پھر اثر مذکور کو ذکر کر کے اس سے متعلق تین احتمال ذکر فرمائے:

۱- اس اثر کا مطلب یہ ہے کہ عورت اس وقت تک حالتِ حیض میں رہے گی، جب تک عورت فرج میں رکھے ہوئے کپڑے کے ٹکڑے کو یا روئی کو چونے کی طرح سفید رنگت میں نہ دیکھ لے، جس پر نہ تو کسی طرح کی زردی لگی ہوئی نظر آئے اور نہ ہی مٹیالہ رنگ موجود ہو۔

۲- بعض حضرات کا کہنا ہے کہ "قصة" سے مراد وہ چیز ہے، جو سفید دھاگے کی مانند خون حیض رکنے کے بعد نکلتی ہے اور اس معنی کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بیان فرمایا ہے۔

۳- حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا مقصد سفیدی کے علاوہ تمام رنگوں کی نفی کرنا ہے، یعنی: سفیدی کے علاوہ کسی بھی دوسری رنگت کا اثر نہ ہو اور اسی لئے "قصة بيضاء" کی تعبیر پیش کی، کیونکہ ظاہر ہے کہ جو شخص سفیدی

---

(۱) كتاب الثقات لابن حبان: ٤/ ٦٥

(۲) كتاب الثقات لابن حبان: ٥/ ٤٦٦

(۳) كتاب الثقات لابن حبان: ٤/ ٤٦٦

(٤) معرفة الثقات للإمام العجلي: ٢/ ٤٦١، مكتبة الدار

کو دیکھ رہا ہوتا ہے، وہ سفیدی کے علاوہ کسی اور رنگ کو نہیں دیکھ رہا ہوتا۔(۱)

علامہ کرمانی رحمہ اللہ نے پہلا احتمال اختیار کیا اور اس اثر کی شرح یوں بیان کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اُن سوال کرنے والی عورتوں کو یہ فتوی دیا کہ پاکی کی حالت اس وقت تک نہیں ہوگی، جب تک زردی باقی رہے، بلکہ پاکی کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ روئی چونے کی طرح سفید اور صاف نظر آئے۔(۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس اثر میں اس بات کی دلیل ہے کہ حالتِ حیض میں نظر آنے والی زردی اور مٹیالہ رنگ حیض ہے(۳)، کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس اثر میں یہی فیصلہ فرمایا ہے کہ زمانۂ حیض میں نظر آنے والی زردی یا مٹیالہ رنگ حیض ہی شمار ہوگا اور یہی امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام احمد اور امام شافعی رحمہم اللہ کا مذہب ہے، البتہ امام ابو یوسف اور امام ابوثور رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ زمانۂ حیض میں نظر آنے والی زردی یا مٹیالہ رنگ اس وقت حیض شمار ہوگا، جب اس سے پہلے کالے رنگ کا خون آچکا ہو۔(۴)

موفق الدین ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام مالک رحمہ اللہ سے "قصۂ بیضاء" کی تفسیر میں دو قول مروی ہیں:

۱- "قصۂ بیضاء" اس سفید پانی کو کہتے ہیں جو حیض کے اختتام پر نکلتا ہے، جسے "تریة" بھی کہتے ہیں۔

۲- "قصۂ بیضاء" روئی کے اس خاص ٹکڑے کو کہتے ہیں، جسے عورت اپنی فرج میں رکھتی ہے کہ جب وہ نکالا جائے، تو ویسا ہی سفید اور صاف ہو، جیسا کہ فرج میں رکھتے وقت تھا اور اس پر کسی طرح کی تبدیلی نہ ہو۔(۵)

اسی طرح علامہ احمد دردیر رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ "قصۂ بیضاء" سے مراد وہ سفید پانی ہے، جو عورت کے رحم سے خارج ہوتا ہے۔(۶)

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ لفظِ "قصة" کا معنی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "قصة" کا معنی

---

(۱) الفائق في غريب الحديث والأثر: ۳/۲۰۰، النهاية في غريب الأثر: ۴/۱۱۳

(۲) شرح الكرماني: ۳/۱۹۱

(۳) فتح الباري: ۱/۴۲۰، وكذا في شرح البخاري لابن بطال: ۱/۴۴۶

(۴) أوجز المسالك: ۱/۵۸۹

(۵) المغني لابن قدامة: ۱/۳۹۹

(۶) الشرح الكبير للعلامة أحمد الدردير مع حاشية الدسوقي: ۱/۲۸۱، دار الكتب العلمية

''چونے'' کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ روئی کا وہ ٹکڑا جب نکالا جائے، تو چونے کی طرح ہو، نہ تو اس پر زرد رنگ ہو اور نہ ہی مٹیالہ رنگ اور یہ انقطاعِ حیض کی دلیل ہے۔(۱)

علامہ عینی رحمہ اللہ نے بھی لفظِ "قصة" کی تفسیر میں مختلف اقوال نقل فرمائے ہیں، انہی اقوال میں سے ایک قول یہ بھی ہے کہ "قصة" اس مٹی کو کہتے ہیں، جس کے ساتھ سر کو دھویا جاتا ہے اور وہ زردی مائل سفید رنگ کی ہوتی ہے اور چونکہ حدیث میں لفظ "قصة بیضاء" مذکور ہوا ہے، اس لیے یہاں مفہوم یہ ہوگا کہ فرج میں رکھی گئی روئی چونے کی طرح سفید اور صاف نکلے جس کے ساتھ زرد رنگ شامل نہ ہو۔

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چونے کے ساتھ تشبیہ دینے میں مقصود سفیدی اور صفائی ہے کہ روئی اپنی پہلی حالت پر نکلے۔(۲)

(وکن نساء)

"کنّ" جمع مؤنث غائب کا صیغہ ہے اور اس میں موجود ضمیرِ جمع "نساء" کی طرف لوٹ رہی ہے اور ایسی ضمیر کو علمِ نحو میں ''ضمیرِ مبہم'' کہا جاتا ہے اور ضمیرِ مبہم کے جواز کی شرط یہ ہے کہ اس کی طرف بعد میں اشارہ ضرور کیا گیا ہو، جیسا کہ یہاں لفظ "نساء" اسی ضمیرِ جمع کی طرف مشیر ہے اور اس سے بدل واقع ہو رہا ہے اور اس کا جواز ایسے ہی ہے، جیسے کہ "أکلوني البراغیث" کہنا جائز اور صحیح ہے، لہٰذا اسے ''اضمار قبل الذکر'' کہنا درست نہیں۔

نیز لفظِ "نساء" کو بعد میں ذکر کرنے میں (جبکہ لفظِ "کنّ" سے اس کی طرف اشارہ ہو جاتا ہے) تنویع کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور لفظِ "نساء" میں موجود تنوین بھی اسی تنویع کی طرف اشارہ کر رہی ہے اور مطلب یہ ہے کہ ایسا تمام عورتوں کی طرف سے نہیں ہوتا تھا، بلکہ بعض عورتوں کی طرف سے یہ عمل سامنے آیا تھا۔(۳)

(الدرجة)

علامہ ابن اثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ لفظ "دِرَجة" (دال کے کسرہ اور راء کے فتحہ کے ساتھ مروی)

---

(۱) حاشية ابن عابدين، كتاب الطهارة، باب الحيض، مطلب: لو أفتى مفت بشيء من هذه الأقوال الخ: ۴۸۲/۱، دار عالم الكتب

(۲) عمدة القاري: ۴۴۱/۳

(۳) عمدة القاري: ۴۴۰/۳

ہے۔ یہ "دُرج" کی جمع ہے، اسی طرح "أدراج" بھی اس کی جمع آتی ہے، اور اس کا معنی ہے: عورتوں کی چھوٹی موٹی چیزوں کے رکھنے کی صندوقچی۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ اس لفظ کا تلفظ "الـدُرْجة" (دال کے ضمہ اور راء کے سکون کے ساتھ) ہے اور یہاں اس مقام پر یہ لفظ اگرچہ اس معنی میں مستعمل ہے، جو اوپر مذکور ہوا، لیکن اصلاً اس کے معنی اس کپڑے کے ہیں جس میں دوا ڈال کر اسے اونٹنی کی فرج میں رکھ دیا جاتا ہے اور پھر چند ایام کے بعد اس کپڑے کو اونٹنی کی فرج سے نکال دیا جاتا ہے۔ اس عمل سے مقصود اونٹنی کے دل میں دوسری اونٹنی کے بچہ کے لیے رحمت اور شفقت کو پیدا کرنا ہوتا ہے، اسی لئے کپڑے میں کوئی خاص دوا ڈال کر جب فرج میں رکھتے ہیں، تو اونٹنی حمل کی سی کیفیت محسوس کرتی ہے اور پھر اس کپڑے کو نکالنے کے بعد جب دوسری اونٹنی کے بچے کو اس کے قریب کیا جاتا ہے، تو وہ اسے اپنا بچہ سمجھتی ہے، اس پر مہربان ہوتی ہے اور اسے پیار کرتی ہے۔ "الـدُرْجة" کی جمع "الـدُرَج" (راء کے فتحہ کے ساتھ) ہے۔

نیز ایک تیسرا قول یہ بھی ہے کہ یہ لفظ "الدُرْجة" (دال کے ضمہ اور راء کے سکون کے ساتھ) ہے اور یہ "الدُرْج" کی تانیث ہے اور یہ پہلے گزر چکا ہے کہ "الدرج" مفرد ہے اور اس کی جمع "دِرَجة" اور "أدراج" آتی ہے۔ (۱)

تعلیق مذکور کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

اس تعلیق کو ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ ترجمۃ الباب میں ادبارِ حیض، یعنی: حیض کے ختم ہونے کا تذکرہ ہے اور تعلیق مذکور میں ادبارِ حیض کی علامت "قصۂ بیضاء" (سفید رطوبت) کا تذکرہ ہے۔ (۲)

تخريج التعليق الثاني

امام بخاری رحمہ اللہ کی اس دوسری تعلیق کو امام مالک رحمہ اللہ نے موصولاً ذکر فرمایا ہے، چنانچہ امام

---

(۱) النهاية لابن الأثير: ۲/۱۱۱، ۱۱۲، مؤسسة التاريخ العربي، لسان العرب: ۴/۳۲۱، تاج العروس من جواهر القاموس: ۵/۵۵۶، التراث العربي، سلسلة تصدرها وزارة الإرشاد، مطبعة حكومة كويت، عمدة القاري: ۳/۴۴۱

(۲) عمدة القاري: ۳/۴۴۰

مالک رحمہ اللہ کی تخریج درج ذیل ہے:

((مالك عن عبدالله بن أبي بكر عن عمته عن ابنة زيد بن ثابت أنه بلغها أن نساء كن يدعون بالمصابيح من جوف الليل ينظرن إلى الطهر فكانت تعيب ذلك عليهن وتقول: ماكان النساء يصنعن هذا)).(۱)

تراجم رجال

عبدالله بن أبي بكر

یہ عبداللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ''ابو محمد'' ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ان کی کنیت ''ابوبکر مدنی'' ہے۔(۲)

انہوں نے اپنے والد ابوبکر بن محمد، اپنے والد کی خالہ عمرہ بنت عبدالرحمٰن، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین، عروہ بن الزبیر، یحییٰ بن عبدالرحمٰن بن اسد بن زرارہ، ابوالزناد، انس، حمید بن نافع، سالم بن عبداللہ بن عمر، عبدالملک بن ابی بکر بن عبدالرحمٰن اور امام زہری رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے امام زہری (امام زہری اور عبداللہ بن ابی بکر دونوں ہم عصر ہیں)، ان کے بھتیجے عبدالملک بن محمد بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم، مالک، ہشام بن عروہ، ابن جریج، حماد بن سلمہ، ابواویس مدنی، فلیح بن سلیمان، ابن اسحاق، عبدالعزیز بن المطلب، سفیان بن عیینہ اور سفیان ثوری رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔(۳)

امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان كثير الحديث وكان رجل صدق".(۴)

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "حديثه شفاء".(۵)

---

(۱) المؤطا، كتاب الطهارة، باب طهر الحائض، رقم الحديث: ۱۵۱، دار الغرب الإسلامي

(۲) تهذيب التهذيب: ۲/ ۳۱۰، ۳۱۱، مؤسسة الرسالة

(۳) تلامذہ اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تهذيب الكمال: ۱۴/ ۳۴۹، ۳۵۰، مؤسسة الرسالة

(٤) تهذيب الكمال: ۱۴/ ۳۵۱، تهذيب التهذيب: ۲/ ۳۱۱، مؤسسة الرسالة، الجرح والتعديل: ۵/ ۱۷، دار إحياء التراث العربي

(۵) حواله بالا

یحییٰ بن معین اور امام ابوحاتم رحمہما اللہ فرماتے ہیں: "ثقة". (۱)

امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة ثبت". (۲)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔ (۳)

ابن سعد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان ثقة، كثير الحديث عالماً". (۴)

امام عجلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "مدني تابعي ثقة". (۵)

ابن عبدالبر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان من أهل العلم، ثقةً فقيهاً محدثاً مأموناً حافظاً وهو حجة فيما نقل وحمل". یعنی: یہ اہل علم میں سے تھے، ثقہ تھے، فقیہ تھے، محدّث تھے، جرح وغیرہ سے محفوظ تھے۔ حافظِ حدیث تھے اور جو روایات انہوں نے نقل کیں، وہ ان سب میں معتمد تھے۔ (۶)

نیز امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان من أهل العلم والبصيرة". (۷)

انہوں نے ستر ۷۰ سال کی عمر پائی۔ ان کی تاریخ وفات میں دو قول ہیں، ایک قول یہ ہے کہ ان کی وفات ۱۳۵ ہجری میں ہوئی اور دوسرا قول یہ ہے کہ ان کی وفات ۱۳۰ ہجری میں ہوئی۔ (۸)

(عن عمته)

ابن حذاء رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سند میں مذکور "عمة" (پھوپھی) سے مراد "عمرہ بنت حزم" رحمہما اللہ

---

(۱) تهذيب الكمال: ١٤/ ٣٥١، تهذيب التهذيب: ٢/ ٣١١، مؤسسة الرسالة، الجرح والتعديل: ٥/ ١٧، دار إحياء التراث العربي

(٢) تهذيب الكمال: ١٤/ ٣٥١، تهذيب التهذيب: ٢/ ٣١١، مؤسسة الرسالة، الجرح والتعديل: ٥/ ١٧، دار إحياء التراث العربي

(٣) كتاب الثقات لابن حبان: ٥/ ١٦، دار الفكر

(٤) معرفة الثقات للإمام العجلي: ٢/ ٢٢، مكتبة الدار، (مدينة منورة)

(٥) تهذيب التهذيب: ٢/ ٣١١

(٦) تهذيب التهذيب: ٢/ ٣١١

(٧) حواله بالا

(٨) تهذيب الكمال: ١٤/ ٣٥١

ہیں، جو درحقیقت عبداللہ بن ابی بکر کے دادا کی پھوپھی ہیں، مگر یہاں ان کا اطلاق عبداللہ بن ابی بکر رحمہ اللہ کی پھوپھی پر مجازاً کیا گیا ہے، اسی پر علامہ عینی رحمہ اللہ نے بھی جزم کا اظہار فرمایا ہے۔(۱)

لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر انہیں ''عمرہ بنت حزم'' مانا جائے، تو پھر ان کا زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی بیٹی سے روایت کرنا بظاہر مشکل ہوگا، کیونکہ عمرہ بنت حزم قدیم صحابیات میں سے ہیں، صحابیِ رسول حضرت جابر رضی اللہ عنہ بھی ان سے روایت کرتے ہیں اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی بیٹی قدیم صحابیات میں سے نہیں، لیکن چونکہ اکابر کا اصاغر سے روایت کرنا ثابت ہے، اس لیے عین ممکن ہے کہ عمرہ بنت حزم رضی اللہ عنہا کا بنتِ زید بن ثابت رضی اللہ عنہما سے روایت کرنا بھی ثابت ہو، مگر اس سب کے باوجود اتنی بات ضرور رہ جاتی ہے کہ عبداللہ بن ابی بکر رحمہ اللہ کی یہ روایت منقطع ہو، کیونکہ انہوں نے عمرہ بنت حزم کا زمانہ نہیں پایا۔(۲)

ایک دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ "عمة" سے مراد حضرت عبداللہ بن ابی بکر کی سگی پھوپھیوں میں سے ''ام عمرو'' یا ''ام کلثوم'' رضی اللہ عنہما ہوں۔ اس پر شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مجاز کے مقابلے میں حقیقت مراد لینا زیادہ بہتر ہوگا، ایک تو اس وجہ سے کہ ائمہ رجال نے کسی بھی احتمال کو ترجیح نہیں دی اور دوسرا اس لیے کہ مجاز مراد لینے کی صورت میں سند میں انقطاع بھی لازم آتا ہے۔(۳)

(ابنة زيد بن ثابت)

یہاں امام بخاری رحمہ اللہ کی تعلیق مذکور میں اور امام مالک رحمہ اللہ کی روایتِ موصولہ میں بھی اسی طرح مبہم مروی ہے اور کہیں بھی کسی نام کی تصریح نہیں۔ علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ "ابنة زید" سے ''ام سعد'' رضی اللہ عنہا مراد ہوں، کیونکہ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے صرف انہیں کو صحابیات میں شمار کیا ہے۔(۴) اور حافظ دمیاطی ابو محمد رحمہ اللہ نے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے لیے درج ذیل بیٹیوں کا

(۱) شرح الزرقاني على الموطا: ۱/۱۷۲، دار الكتب العلمية، فتح الباري: ۱/۴۲۱، دار المعرفة

(۲) فتح الباري: ۱/۴۲۱، دار المعرفة، أوجز المسالك: ۱/۵۹۰، دار القلم

(۳) أوجز المسالك: ۱/۵۹۰

(۴) التوضيح: ۵/۱۰۳، فتح الباري: ۱/۴۲۰، ۴۲۱، عمدة القاري: ۳/۴۴۲، أوجز المسالك: ۱/۵۹۰

تذکرہ کیا ہے: ام اسحاق، حسنہ، عمرہ، ام حسن، قریبہ، ام محمد اور ام کلثوم۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے سوائے ''ام کلثوم'' کے اور کسی کی روایت نہیں دیکھی، اس لیے عین ممکن ہے کہ یہاں ''بنت زید'' سے مراد یہی ام کلثوم ہوں، جو کہ حضرت سالم بن عبداللہ بن عمر کی بیوی تھیں۔(۱)

نیز حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض شراح رحمہم اللہ نے یہاں پر بنت زید سے ''ام سعد'' کو خیال کیا ہے اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے ام سعد رضی اللہ عنہا کا تذکرہ صحابیات میں کیا ہے، لیکن میرے نزدیک ابن عبدالبر رحمہ اللہ کا ام سعد رضی اللہ عنہا کو صحابیات میں ذکر فرمانا اس بات کی دلیل نہیں کہ اس روایت میں ''بنت زید'' سے مراد بھی ام سعد رضی اللہ عنہا ہی ہوں، کیونکہ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے ام سعد رضی اللہ عنہا کو صرف صحابیات میں شمار کیا ہے، یہ نہیں فرمایا کہ وہ اس واقعہ میں حاضر اور موجود تھیں، بلکہ اگر کہیں ام سعد رضی اللہ عنہا کی کوئی روایت ملتی ہے، تو وہ ''عنبسہ بن عبدالرحمٰن'' کے طریق سے ملتی ہے اور ائمہ رجال نے ''عنبسہ بن عبدالرحمٰن'' کی تکذیب فرمائی ہے۔

اس کے علاوہ ایک اضطراب یہ بھی ہے کہ ام سعد رضی اللہ عنہا، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی بیٹی ہیں یا ان کی بیوی ہیں؟ کیونکہ دونوں طرح کے اقوال ملتے ہیں، جب کہ دوسری طرف ائمہ نسب میں سے کسی نے بھی حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی بیٹیوں میں ''ام سعد'' کا تذکرہ نہیں کیا۔(۲)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا مقصد علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ پر رد کرنا ہے، کیونکہ انہوں نے ہی ''بنت زید'' سے ''ام سعد'' کے مراد ہونے کا خیال کیا ہے۔(۳)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علامہ ذہبی رحمہ اللہ (اور اسی طرح دیگر حضرات اہل علم) نے ام سعد رضی اللہ عنہا کو ''بنت زید بن ثابت'' قرار دیا ہے اور ''قیل'' کے ساتھ ان کے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی زوجہ ہونے کا احتمال بھی نقل فرمایا ہے، اس لیے زیادہ راجح یہی ہے کہ ام سعد رضی اللہ عنہا حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی بیٹی ہیں۔(۴) اس کے علاوہ یہ کہنا کہ میں نے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی بیٹیوں میں سے سوائے

(١) فتح الباري: ١/ ٤٢٠، ٤٢١، عمدة القاري: ٣/ ٤٤٢، أوجز المسالك: ١/ ٥٩٠

(٢) فتح الباري: ١/ ٤٢٠، ٤٢١، عمدة القاري: ٣/ ٤٤٢، أوجز المسالك: ١/ ٥٩٠

(٣) عمدة القاري: ٣/ ٤٤٢

(٤) عمدة القاري: ٣/ ٤٤٢، تهذيب الكمال: ٢٥/ ٢٠٦، مؤسسة الرسالة، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، =

ام کلثوم رضی اللہ عنہا کے اور کسی کی روایت نہیں دیکھی، تو ان کا نہ دیکھنا اور ان کا عدمِ علم اس بات کے منافی نہیں ہے کہ کسی اور بیٹی نے بھی روایت حدیث کی ہو، کیونکہ یہ ان کی شان میں سے نہیں ہے کہ انہیں تمام روایات کا علم ہو۔ (۱)

بہر حال نہ تو علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ نے جزم کے ساتھ ''ام سعد'' رضی اللہ عنہا کے مراد ہونے کو ذکر کیا ہے اور نہ ہی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''ام کلثوم'' رضی اللہ عنہا کی تعیین کی ہے، اس لیے دونوں احتمال ہو سکتے ہیں۔ (۲)

تعلیق مذکور کی شرح

(قوله: أن نساء)

اکثر نسخوں میں لفظ "نساء" اسی طرح نکرہ روایت ہوا ہے، مگر بعض نے اس لفظ کو معرفہ بھی روایت کیا ہے اور دونوں میں فرق بیان کرتے ہوئے علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر لفظِ "نساء" الف لام کے بغیر ہے، تو یہ لفظ تمام عورتوں کو شامل ہوگا اور اگر الف لام کے ساتھ ہے، تو اس الف لام عہد خارجی سے حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی ازواج مراد ہوں گی۔ (۳)

(قوله: يدعون)

"یدعون" یہ جمع مؤنث غائب کا صیغہ ہے، جمع مذکر اور جمع مؤنث دونوں اس مادے میں مشترک ہیں، لیکن دونوں کی تقدیر میں فرق ہے، جمع مذکر غائب کا وزن "یفعلون" بنے گا اور جمع مؤنث غائب کا وزن "یفعلن" بنے گا۔ اور "یدعون بالمصابیح" کا مطلب یہ ہے کہ وہ عورتیں چراغ منگایا کرتی تھیں، تاکہ اس کی روشنی میں کرسف کو دیکھیں اور انہیں ''طہر'' کے شروع ہونے یا شروع نہ ہونے کا علم ہو۔ (۴)

= كتاب كنى النسآء، باب السين: ٤/٤٩٢، دار الكتب العلمية، أسد الغابة في معرفة الصحابة: ٦/٣٤٨، دار الفكر، الإصابة في تمييز الصحابة: ٨/٤٠٠، دار الكتب العلمية

(١) عمدة القاري: ٣/٤٤٢

(٢) أوجز المسالك: ١/٥٩١

(٣) شرح الكرماني: ٣/١٩١، عمدة القاري: ٣/٤٤٢

(٤) عمدة القاري: ٣/٤٤٢، السنن الكبرى للبيهقي: ١/٣٣٦، رقم الحديث: ١٦٥٢، دائرة المعارف النظامية

(ينظرن إلى الطهر)

عورتوں کے اس عمل کو معیوب سمجھنے کی وجہ

اس کا معنی یہ ہے کہ وہ عورتیں چراغ کی روشنی میں اپنے اپنے کرسف کو دیکھتی تھیں کہ کہیں اس میں کوئی ایسی چیز تو نہیں جو طہر پر دلالت کرتی ہو۔ اس دوسرے اثر میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی بیٹی کو جب یہ خبر پہنچی کہ عورتیں رات کو چراغ منگا کر کرسف دیکھتی ہیں، تو انہوں نے اس فعل کو معیوب سمجھا اور معیوب سمجھنے کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں:

۱- ایک تو یہ کہ چراغ کی روشنی میں رات کے وقت ہلکے رنگ اور سفیدی میں امتیاز نہیں ہو پاتا، عورت سمجھے گی کہ میں پاک ہوں، اس لیے غسل کر کے عشاء کی نماز پڑھے گی، حالانکہ وہ ابھی پاک نہیں ہوئی ہوگی۔

۲- دوسرا یہ کہ ایسا کرنا تعمق ہے، شریعت نے انسان کو جس چیز کا مکلف نہیں بنایا، انسان کو بھی چاہئے کہ اس سلسلے میں اپنے اوپر خواہ مخواہ پابندیاں عائد نہ کرے، عورتیں رات کے وقت چراغ منگا کر اس کی روشنی میں کرسف اس غرض سے دیکھتی تھیں کہ اگر حیض منقطع ہو گیا ہے، تو غسل کر کے عشاء کی نماز پڑھیں، ورنہ اگر صبح کو گدی سفید نکلی، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حیض رات کے کسی حصہ میں ختم ہو گیا تھا، اس لیے اب غسل کر کے عشاء کی نماز قضاء کرنی پڑے گی، مگر شریعت نے عورتوں کو اس سلسلے میں مجبور نہیں کیا، بلکہ اس کی گنجائش رکھی ہے کہ رات کے وقت جو کرسف رکھو، اسے صبح کو دیکھ لو، رنگین ہے، تو سلسلہ باقی ہے اور اگر سفید ہے، تو سلسلہ ختم ہو گیا ہے، غسل کرو اور عشاء کی نماز قضاء کر لو، کیونکہ رات کا وقت آرام کا ہے، چنانچہ امام بیہقی رحمہ اللہ کی روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا عورتوں کو ایام حیض مین رات کے اوقات میں خود کو دیکھنے سے منع فرمایا کرتی تھیں۔ باقی عشاء کی نماز کے قضاء ہونے پر کوئی مواخذہ نہیں ہے، کیونکہ مواخذہ اختیاری قضاء پر ہوتا ہے، پس اسی لئے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی نے خواہ مخواہ "تعمق فی الدین" کے سبب عورتوں کے اس عمل کو معیوب سمجھا۔(۱)

(١) فتح الباري: ١/٤٢١، شرح ابن بطال: ١/٤٤٦، عمدة القاري: ٣/٤٤٣، فيض الباري: ١/٥٠١، إيضاح البخاري: ١١/١٢٤

ایک اختلافی مسئلہ

یہاں اس مقام پر شراح کرام رحمہم اللہ نے ایک اور اختلافی مسئلہ کو بھی ذکر کیا ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر حائضہ یا نفاس والی عورت طلوع فجر سے پہلے پہلے پاک ہو جائے، مگر غسل کرنے میں وہ اتنی تاخیر کرے کہ فجر طلوع ہو جائے، تو ایسی عورت کے روزے کے بارے میں کیا حکم ہے؟

امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر حیض کا انقطاع دس دن پر ہوا ہے، اور اسی طرح نفاس کے خون سے پاکی چالیس دن پورے ہونے پر حاصل ہوئی ہے، تو ایسی صورت میں ان دونوں قسم کی عورتوں پر اس رات کی عشاء کی نماز قضاء کرنا لازم ہوگی اور اگلے دن کا روزہ رکھنا بھی درست ہوگا، البتہ روزے کے لیے شرط یہ ہے کہ فجر طلوع ہونے سے پہلے پہلے روزے کی نیت کرلیں، اور اگر حیض کا انقطاع دس دن سے پہلے ہوا ہے، یا اسی طرح نفاس کا خون چالیس دن سے پہلے منقطع ہو گیا ہے، تو پھر دو صورتیں ہیں:

۱- انقطاع دم حیض ونفاس کے بعد اگر طلوع فجر تک اتنا وقت ہے، جس میں وہ غسل بھی کرے اور پھر روزے کی نیت بھی کرے، تو ایسی صورت میں بھی وہ اس رات کی عشاء کی قضاء کرے گی اور اگلے دن کا روزہ رکھے گی۔

۲- لیکن اگر انقطاع دم کے بعد اتنا وقت نہیں بچا، تو ایسی صورت میں نہ تو اس رات کی عشاء کی قضاء لازم ہوگی اور نہ اگلے دن کا روزہ رکھ سکتی ہے۔

پہلی دو صورتوں میں عشاء کی قضاء کرنے اور اگلے دن کے روزے کے صحیح اور درست ہونے کا حکم اس لیے لگایا گیا، کیونکہ ان دونوں صورتوں میں نفسِ انقطاع دم ہی سے وہ عورت حیض یا نفاس کی ناپاکی سے نکل چکی تھی، جب کہ تیسری اور آخری صورت میں عشاء کی قضاء لازم نہ ہونے اور اسی طرح روزے کے درست نہ ہونے کا حکم اس لیے لگایا گیا، کیونکہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کہ اگر حیض کا خون دس دن سے پہلے رک جائے، یا نفاس کا خون چالیس دن سے پہلے رک جائے، تو جو غسل کرنے کی مدت ہوگی، وہ بھی حیض ہی شمار ہوگی اور حیض نماز اور روزہ دونوں کے منافی ہے، اس لیے اس آخری صورت میں نہ عشاء کی قضاء ہوگی اور نہ اگلے دن کا روزہ۔(۱)

---

(۱) بدائع الصنائع: ۵۹۷/۱، دار الکتب العلمیة

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر حائضہ اور نفساء طلوع فجر سے پہلے پاک ہوئی ہیں، تو اگلے روز کا روزہ رکھنا صحیح اور درست ہوگا، مگر شرط یہ ہے کہ طلوع فجر سے قبل نیتِ صوم کرلیں، اور اگر طلوع فجر کے بعد پاک ہوئی ہیں، تو پھر اگلے روز کا روزہ رکھنا درست نہیں ہوگا۔(۱)

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہی جمہور صحابہ، تابعین اور تبع تابعین رحمہم اللہ کا مذہب ہے، چنانچہ حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم میں سے حضرت علی بن ابی طالب، عبداللہ بن مسعود، ابوذر، زید بن ثابت، ابو الدرداء، ابن عباس، ابن عمر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا وعنہم اسی کے قائل ہیں اور اسی طرح جمہور تابعین امام ثوری، امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام احمد اور امام ابوثور رحمہم اللہ کا بھی یہی مذہب ہے، البتہ امام اوزاعی، حسن بن حیی اور عبدالملک بن الماجشون رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ جب تک غسل نہیں کرلیتیں، ان کا روزہ درست نہیں ہوگا۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ حیض کی وجہ سے لاحق ہونے والا حدث روزہ کے لیے مانع ہے، لہٰذا جب تک غسل کرکے اس حدث سے پاکی حاصل نہیں کرلیتیں، تب تک اگلے روز کا روزہ بھی نہیں رکھ سکتیں، جب کہ حدثِ جنابت روزہ کے لیے مانع نہیں، اس لیے جنبی شخص روزہ رکھے گا، لیکن ان حضرات کا استدلال درست نہیں، کیونکہ جب عورت کا حیض یا نفاس ختم ہوچکا، تو وہ اب حائضہ یا نفساء نہ رہی، البتہ اس حیض اور نفاس کی وجہ سے لاحق ہونے والا غسل اس کے ذمہ میں باقی ہے اور یہ غسل روزہ سے مانع نہیں ہے، جیسا کہ غسل جنابت کا معاملہ ہے کہ اگر جماع روزہ کے دوران واقع ہوا ہے، تو اس سے روزہ فاسد ہوجائے گا، کیونکہ جماع حیض کی طرح روزے کے منافی ہے، لیکن اگر جماع طلوع فجر سے پہلے ہوا ہے اور اس جماع کی وجہ سے لاحق ہونے والا غسل طلوع فجر کے بعد کیا، تو اس کی وجہ سے صحتِ صوم پر اثر نہیں پڑے گا، کیونکہ یہ غسل روزے سے مانع نہیں۔

نیز ہمارا استدلال آیت کریمہ: ((فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر)) پس جب اللہ تعالیٰ نے مباشرت کو طلوع فجر تک کے لیے مباح قرار دے دیا ہے، تو لازمی نتیجہ یہ ہے کہ پھر غسل طلوع فجر کے بعد ہو۔(۲)

---

(۱) المدونة الكبرى: ۲۰۷/۱، دار صادر، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ۱۴۸/۲، ۱۴۹، دار الكتب العلمية، المغني لابن قدامة: ۳۶/۳، ۳۷، دار الفكر، المجموع شرح المهذب: ۳۰۷/۶، إدارة الطباعة المنيرية

(۲) المجموع شرح المهذب: ۳۰۷/۶، ۳۰۸، إدارة الطباعة المنيرية، المغني لابن قدامة: ۳۶/۳، ۳۷، =

تعلیقات مذکورہ کا مقصد

تعلیقات مذکورہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد تمییز بالالوان کے غیر معتبر ہونے کو بتلانا ہے، لہٰذا اقبال کی کیفیت یہ ہوگی کہ اپنے وقت میں رنگین رطوبت آئے اور جب یہ رنگین رطوبت ختم ہوجائے، تو یہ ادبار کا سلسلہ ہے۔ الوان کا اعتبار نہیں ہے کہ سیاہ اور سرخ رنگ کا ہی اعتبار کریں، جیسا کہ حضرات شوافع رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔ ان حضرات کا مستدل "سنن ابی داؤد" کی روایت ہے، جس میں ہے کہ: "إنه دم أسود يعرف فإذا كان ذلك فأمسكي عن الصلاة" یعنی: دمِ حیض سیاہ رنگ کا ہوتا ہے جو پہچان لیا جاتا ہے (☆)، لیکن احناف (کثر اللہ سوادہم) رنگوں کے درمیان اس امتیاز کے قائل نہیں اور اس روایت کے جواب میں احناف یہ کہتے ہیں کہ "دم أسود يعرف" کلیہ ہے یا جزئیہ؟ کلیت ہمیں تسلیم نہیں اور جزئیت کو تسلیم کرنا ہمارے لیے مضر نہیں، کلیت کے تسلیم نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہر عورت کا خون سیاہ ہو، ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوتا، اگر عورت کا مزاج معتدل ہو، غذا بھی معتدل ہو اور آب وہوا بھی معتدل ہو، تو تجربہ شاہد ہے کہ حیض کی رنگت سرخ ہوگی اور اگر گرم ہواؤں، گرم غذاؤں یا گرم مزاجی اور مزاج کی خرابی کی وجہ سے احتراقی کیفیت پیدا ہوگئی ہے، تو خون کا رنگ سیاہی مائل ہوگا اور جن ممالک میں سردی زیادہ پڑتی ہے، وہاں خون کی رنگت کا بالکل سرخ ہونا بھی ضروری نہیں، یا فرض کریں عورت سبزی بہت زیادہ استعمال کرتی ہے اور معدہ کی قوت کمزور ہے، تو جس طریقے سے براز میں مختلف رنگ ظاہر ہوتے ہیں، اسی طرح اجزائے غذائیہ خون میں بھی شامل ہوجائیں گے اور طرح طرح کے رنگ ظاہر ہوں گے، اسی لئے احناف کے ہاں رنگوں پر حیض کا مدار نہیں ہے، البتہ اگر کسی عورت کو عادت کے موافق یہ بات معلوم ہے کہ اس کے حیض کی رنگت سیاہ ہوتی ہے، یا سرخ ہوتی ہے، تو چونکہ اصل چیز عادت ہے، تو ایسی صورت میں الوان کو معتبر قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن تب بھی مدار علیہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔

"فإنه دم أسود يعرف" کا بھی یہی مطلب ہے کہ یہ ایک جزئیہ ہے، بعض حالات میں معرّف کے درجے میں اس کا بھی اعتبار کیا جاسکتا ہے، بہرحال ان آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں امام بخاری رحمہ اللہ نے احناف کا ساتھ دیا ہے۔(۱)

= دار الفكر، التوضيح: ۵/۱۰۶، شرح ابن بطال: ۱/۴۴۶، عمدة القاري: ۳/۲۲۹

(☆) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة، رقم الحديث: ۲۸۶

(۱) إيضاح البخاري: ۱۱/۱۲۴، ۱۲۵

تعلیق مذکور اور ترجمۃ الباب میں مناسبت

اس تعلیق کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ ترجمۃ الباب میں اقبال، یعنی: دم حیض کی آمد اور ادبار، یعنی: حیض کی انتہاء کو ذکر کیا اور تعلیق میں بھی عورتوں کا اپنے اپنے کرسف کو دیکھنا اسی غرض سے تھا، کہ تا کہ انہیں حیض کا ختم ہونا اور طہر کا شروع ہونا معلوم ہو۔(۱)

(حدثنا عبدالله بن محمد، قال حدثنا سفیان، عن هشام، عن أبيه ......)

تراجم رجال الحدیث

عبدالله بن محمد

یہ ابو جعفر عبداللہ بن محمد بن عبداللہ بن جعفر الیمان بن اخنس جعفی بخاری مسندی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے تفصیلی حالات "كتاب الإيمان، باب أمور الدين" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

سفيان

یہ سفیان بن عیینہ بن میمون، ابو محمد الکوفی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے مختصر حالات "بدء الوحي" کی پہلی حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات "كتاب العلم، باب قول المحدث: حدثنا الخ" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۳)

هشام

یہ عروۃ بن الزبیر بن العوام رحمہ اللہ کے صاحبزادے ہیں۔

ان کے مختصر حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات "كتاب الإيمان، باب أحب الدين إلى الله أدومه" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۴)

---

(۱) عمدة القاري: ۳/۴۴۲

(۲) كشف الباري: ۱/۶۵۷

(۳) كشف الباري: ۱/۲۳۸، ۳/۱۰۲

(۴) كشف الباري: ۱/۲۹۱، ۲/۴۳۲

عروة

یہ ہشام کے والد حضرت عروة بن الزبیر بن العوام رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے مختصر حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات "کتاب الإیمان، باب أحب الدین إلی الله أدومه" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

عائشة

یہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

شراح کرام رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ یہاں سندِ حدیث میں سفیان سے مراد سفیان ابن عیینہ ہیں، اس لیے کہ عبداللہ بن محمد المسندی رحمہ اللہ کا حضرت سفیان ثوری رحمہ اللہ سے سماع ثابت نہیں۔(۳)

شرحِ حدیث

اس روایت پر تفصیلی کلام "باب الاستحاضہ" کے تحت گزر چکا ہے۔

مستحاضہ سے متعلق اختلافِ روایات کی وجہ

یہ روایت ماقبل میں "کتاب الوضوء، باب غسل الدم" کے تحت بھی گزر چکی ہے، جہاں روایت کے الفاظ درج ذیل تھے: "وإذا أدبر فاغسلي عنك الدم وصلي" یعنی: غسل کو واجب قرار نہیں دیا گیا، اس کے بعد حضرت عروہ بن زبیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثم توضيء لکل صلاة" یہاں وضو کا وجوب مذکور ہے اور حدیثِ باب میں "فاغتسلي وصلي" کے الفاظ ہیں، جن میں وجوبِ غسل کا حکم مذکور ہے، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مستحاضہ کے مسئلہ میں یہ اختلافِ روایات کیوں ہے؟ جواب یہ ہے کہ جس طرح مستحاضہ کے احوال مختلف ہوتے ہیں، اسی طرح روایات بھی مختلف ہیں اور مستحاضہ کے مختلف احوال سے متعلق ہیں۔

---

(۱) كشف الباري: ۱/ ۲۹۱، ۲/ ٤٣٦

(۲) كشف الباري: ۱/ ۲۹۱

(۳) فتح الباري: ۱/ ٤٢١، عمدة القاري: ۳/ ٤٤

دوسری بات یہ ہے کہ غسل کو اور وضو کو واجب قرار دینا اور اس کا تذکرہ کرنا اس وجوبِ غسل اور وجوبِ وضو کو ذکر نہ کرنے کے منافی نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ وجوبِ غسل اور وجوبِ وضو کے ذکر اور ان دونوں کے عدم ذکر کے درمیان تضاد اور منافات نہیں ہے، غسل اور وضو کا وجوب اپنی جگہ ثابت ہے، اگرچہ بعض روایات میں اس کا ذکر موجود نہیں۔ منافات اور تضاد والی بات اس وقت ہوتی جب ایک روایت میں وجوبِ غسل اور وجوبِ وضو کی بات ہوتی اور دوسری روایت میں عدمِ وجوب کا تذکرہ ہوتا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

نیز یہ اشکال نہ ہو کہ حدیث کے الفاظ "فاغتسلي وصلي" سے ہر نماز کے لیے غسل کا تکرار مفہوم ہوتا ہے، کیونکہ صرف ایک ہی مرتبہ غسل کرنا کافی ہے اور جہاں تک ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کا تعلق ہے کہ وہ ہر نماز کے لیے غسل کیا کرتی تھیں (مستحاضہ ہونے کی وجہ سے)، تو شاید وہ مستحاضات کی اس قسم سے تھیں، جس پر ہر نماز کے لیے غسل کرنا واجب ہوتا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف غسل کرنے اور نماز پڑھنے کا حکم ارشاد فرمایا تھا، اس حکم میں یہ بات نہیں تھی کہ ہر نماز کے لیے غسل کرنا ہے اور میرا خیال یہ ہے کہ حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کا ہر نماز کے لیے غسل کرنا وجوبی نہیں تھا، بلکہ نفلی اور استحبابی تھا، جس کا انہیں حکم نہیں دیا گیا تھا۔(۱)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث اور ترجمۃ الباب میں مناسبت بالکل واضح ہے کہ دونوں میں اقبالِ دم اور ادبارِ دم کا تذکرہ ہے۔(۲)

٢٠ – باب : لَا تَقْضِي ٱلْحَائِضُ ٱلصَّلَاةَ .

ماقبل سے ربط

اس باب کی بابِ سابق کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ دونوں ابواب میں ''ترکِ صلاۃ'' کا تذکرہ

---

(١) شرح الكرماني: ٣/١٩١، ١٩٢، عمدة القاري: ٣/٤٤

(٢) عمدة القاري: ٣/٤٣

ہے۔(۱)

ترجمۃ الباب کا مقصد

امام بخاری رحمہ اللہ اس ترجمۃ الباب سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حائضہ عورت نہ ایام حیض میں نماز ادا کرے گی اور نہ پاکی کے بعد ان نمازوں کی قضاء کرے گی (۲)، چنانچہ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس ترجمۃ الباب کا مطلب اور معنی یہ ہے کہ حائضہ نماز ادا نہیں کرے گی اور نہ ہی ان نمازوں کو بعد میں قضاء کرے گی۔(۳)

وَقَالَ جَابِرٌ وَأَبُو سَعِيدٍ، عَنِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ : (تَدَعُ ٱلصَّلَاةَ) . [ر : ۲۹۸ ، ۶۸۰۳]

"حضرت جابر اور حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وہ (حائضہ) نماز چھوڑے گی۔"

تراجم رجال

جابر

یہ مشہور صحابی حضرت جابر بن عبداللہ بن عمرو بن حرام الانصاری رضی اللہ عنہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الوضوء، باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين" کے تحت گزر چکے ہیں۔

أبو سعيد

یہ مشہور صحابی حضرت ابوسعید سعد بن مالک بن سنان بن عبید بن ثعلبہ خدری رضی اللہ عنہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الإيمان، باب من الدين الفرار من الفتن" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۴)

---

(۱) عمدة القاري: ۴۴۴/۳

(۲) عمدة القاري: ۴۴۴/۳

(۳) الأبواب والتراجم: ۶۵، الكنز المتواري: ۲۸۶/۳

(۴) كشف الباري: ۸۲/۲

تخریج التعلیقین

امام بخاری رحمہ اللہ نے ان دونوں صحابیوں سے اس تعلیق کو روایت بالمعنی کیا ہے، جہاں تک تعلق ہے حدیثِ جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کا، تو اسے امام بخاری رحمہ اللہ نے "كتاب التمني، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((لو استقبلت من أمري ما استدبرت))، رقم الحديث: ۷۲۳۰" کے تحت "حبيب عن عطاء عن جابر بن عبدالله" کے طریق سے موصولاً روایت کیا ہے، مگر وہاں روایت کے الفاظ "غير أنها لا تطوف ولا تصلي" ہیں اور "لا تصلي" سے مراد "ترکِ صلاۃ" ہی ہے، اسی طرح امام مسلم رحمہ اللہ نے بھی "أبو الزبير عن جابر" کے طریق سے اس معنی کی روایت کو موصولاً ذکر کیا ہے۔(۱)

رہی بات حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث کی، تو وہ قریب میں "باب ترك الحائض الصوم" کے تحت موصولاً گزر چکی ہے، البتہ اس روایت کے الفاظ: "أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم" کے ساتھ مروی ہیں۔(۲)

دونوں تعلیقوں کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

علامہ کرمانی رحمہ اللہ کی رائے

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب عدمِ قضاء کا قائم کیا ہے، اور تعلیق ترکِ صلاۃ سے متعلق نقل کی، تو دونوں میں مطابقت کی کیا صورت ہوگی؟ تو اس کے جواب میں علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "ترک" مطلق ہے۔ "ترک" ادا کو بھی شامل ہے اور قضاء کو بھی شامل ہے، لہٰذا دونوں میں مناسبت اور مطابقت موجود ہے اور چونکہ ترکِ اداءِ صلاۃ تمام مسلمانوں کے ہاں معلوم اور واضح ہے، اس لیے بھی ترک کے ساتھ ترجمہ قائم کرنے میں کوئی خاص فائدہ نہیں تھا۔(۳)

---

(۱) عمدة القاري: ۳/۴۴

(۲) صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم، رقم الحديث: ۳۰۴، فتح الباري: ۱/۴۲۱، عمدة القاري: ۳/۴۴

(۳) شرح الكرماني: ۳/۱۹۲

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ عینی رحمہ اللہ نے بھی قریب قریب یہی جواب دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ عدمِ قضاء ترک ہی کی ایک صورت ہے، ترک اعم ہے اور عدمِ قضاء اخص ہے اور جہاں اخص ہو، وہاں اعم ہوتا ہی ہے، اس لیے دونوں میں مطابقت موجود ہے۔ (۱)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تعلیق اور ترجمۃ الباب میں مطابقت یہ ہے کہ ترکِ صلاۃ، عدم قضاء کو مستلزم ہے، کیونکہ ترکِ صلاۃ کا حکم شارع علیہ السلام نے دیا ہے، لہٰذا جس طرح متروکِ شرع کا کرنا جائز نہیں، اسی طرح اس متروکِ شرع کی قضاء بھی نہیں ہوگی۔ (۲)

علامہ قسطلانی اور علامہ عینی رحمہما اللہ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ ترک اعم ہے اور عدم قضا اخص ہے، اور اعم اخص کو شامل ہوتا ہے، لہٰذا جہاں عدمِ قضاء کا تذکرہ ہے، وہاں ترک خود بخود موجود ہے۔

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ علت درست نہیں، اس لیے کہ حالتِ حیض میں روزہ نہ رکھنا بھی متروکِ شرع ہے، مگر اس کی قضاء لازم ہوتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ عدمِ قضاءِ صلاۃ کے لیے متروکِ شرع ہونے کو علت قرار دینا صحیح نہیں۔ (۳)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا یہ ترجمہ، درحقیقت دو اجزاء پر مبنی ہے:

۱- حائضہ عورت ادا نماز نہیں پڑھے گی۔

۲- حائضہ عورت ان نمازوں کی قضاء بھی نہیں کرے گی۔

مگر جو بھی روایت امام بخاری رحمہ اللہ نے ذکر کی ہے، وہ صرف پہلے جز سے متعلق ہے۔ (۴)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ تھا کہ پہلے وہ معلق روایت کے

---

(۱) عمدة القاري: ۳/۴٤٤

(۲) إرشاد الساري: ۱/۳۵۸، ۳۵۹، عمدة القاري: ۳/٤٤٤

(۳) الأبواب والتراجم: ٦٥، الكنز المتواري: ۳/۲۸٦

(٤) الأبواب والتراجم: ٦٥، الكنز المتواري: ۳/۲۸٦

ذریعہ ترکِ اداءِ صلاۃ پر استدلال کرتے اور پھر حدیثِ عائشہ رضی اللہ عنہا کے ذریعہ عدمِ قضاء پر بھی استدلال کرتے، اس لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے پہلے معلق روایت کو پیش کر کے ترکِ ادا پر استدلال کیا اور اسے حدیثِ موصول حدیثِ عائشہ رضی اللہ عنہا کے لیے مقدمہ بنایا جو کہ ترجمۃ الباب کے عین موافق ہے اور عدمِ قضاءِ صلاۃ پر دلالت کر رہی ہے۔(۱)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس ترجمۃ الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ کا کوئی خاص مقصد نہیں، بلکہ ترک اور عدمِ قضاء دونوں ایک ہی ہیں اور اگرچہ بظاہر امام بخاری رحمہ اللہ کے الفاظ سے دونوں میں تغایر معلوم ہوتا ہے، مگر حقیقت میں دونوں کے درمیان کوئی تغایر نہیں اور اسی لئے ترجمۃ الباب میں صرف ایک کے ذکر پر اکتفاء کیا ہے۔ اگر دونوں میں تغایر ہوتا، تو ترجمۃ الباب میں دونوں کی طرف اشارہ کرنا بھی ضروری ہوتا۔ واللہ اعلم۔(۲)

۳۱۵ : حَدَّثنا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ : حَدَّثنا هَمَّامٌ قَالَ : حَدَّثنا قَتَادَةُ قَالَ : حَدَّثَتْنِي مُعَاذَةُ : أَنَّ امْرَأَةً قَالَتْ لِعَائِشَةَ (☆) : أَتَجْزِي إِحْدَانَا صَلَاتَهَا إِذَا طَهُرَتْ ؟ فَقَالَتْ : أَحَرُورِيَّةٌ أَنْتِ ؟ كُنَّا نَحِيضُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ، فَلَا يَأْمُرُنَا بِهِ ، أَوْ قَالَتْ : فَلَا نَفْعَلُهُ .

”حضرت معاذہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک عورت نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا کہ جب ہم میں سے کوئی عورت حیض سے پاک ہو، تو کیا وہ نماز کی قضاء کرے؟ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: کیا تم حروریہ ہو؟ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں حیض آتا تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں نماز کا حکم نہیں فرماتے تھے/ یا

---

(۱) فتح الباري: ۱/ ۴۲۱

(۲) عمدة القاري: ۳/ ۴۴۴

(☆) قوله: "عائشة": الحديث، رواه الإمام مسلم في كتاب الحيض، باب وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، رقم الحديث: ۷۶۱...۷۶۳، والإمام الترمذي في الطهارة، باب ماجاء في الحائض أنها لاتقضي الصلاة، رقم الحديث: ۱۳۰، والإمام أبوداود في الطهارة، باب الحائض لاتقضي الصلاة، رقم الحديث: ۲۶۲، ۲۶۳، والإمام النسائي في كتاب الحيض، باب سقوط الصلاة عن الحائض، رقم الحديث: ۳۸۲، والإمام ابن ماجه في الطهارة، باب الحائض لاتقضي الصلاة، رقم الحديث: ۶۳۱، جامع الأصول في أحاديث الرسول: ۷/ ۳۵۶.

فرمایا کہ ہم نماز نہیں پڑھتی تھیں۔"

تراجم رجال

موسى بن إسماعيل

یہ ابوسلمہ موسیٰ بن اسماعیل التبوذکی البصری رحمہ اللہ ہیں۔ صحاح ستہ کے روات میں سے ہیں، ثقہ اور ثبت ہیں۔

ان کے حالات "بدء الوحي" کی چوتھی حدیث کے تحت اختصار کے ساتھ اور تفصیلی حالات "كتاب العلم، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

همام

یہ ہمام (تشدید کے ساتھ) بن یحییٰ بن دینار العوذی الازدی العدوی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت "ابو عبداللہ" ہے اور بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ ان کی کنیت "ابوبکر البصری" ہے۔(۲)

انہوں نے عطاء بن ابی رباح، اسحاق بن ابی طلحہ، زید بن اسلم، ابوجمرہ الضبعی، قتادہ، محمد بن جحادہ، ابو التیاح الضبعی، نافع مولیٰ ابن عمر، ابوعمران الجونی، انس بن سیرین، زیاد بن سعد، ثابت البنانی، زیاد الاعلم، یحییٰ بن ابی کثیر، حسین المعلم اور ابن جریج رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے سفیان ثوری، عبداللہ بن المبارک، ابن علیہ، وکیع بن مہدی، بشیر بن السری، عبدالصمد بن عبدالوارث، ابوسعید مولیٰ بنی ہاشم، احمد بن اسحٰق حضرمی، حبان بن ہلال، یزید بن ہارون، ابوعلی الحنفی، ابوداؤد طیالسی، ابوالولید طیالسی، عمرو بن عاصم، حجاج بن المنہال، عبداللہ بن رجاء الغدانی، ابونعیم، موسیٰ بن اسماعیل، ہدبہ بن خالد اور شیبان بن فروخ رحمہم اللہ نے روایت حدیث کی۔(۳)

یزید بن ہارون رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان همام قوياً في الحديث".(۴)

---

(۱) كشف الباري: ۱/۴۳۳، ۴۳۴، ۳/۴۷۷

(۲) تهذيب التهذيب: ۱۱/۶۰، دارالفكر، عمدة القاري: ۳/۴۴۵، إرشاد الساري: ۱/۳۵۹

(۳) تلامذہ اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھیے: تهذيب الكمال: ۳۰/۳۰۲، ۳۰۳، سير أعلام النبلاء: ۷/۲۹۷

(۴) تهذيب الكمال: ۳۰/۳۰۴، تهذيب التهذيب: ۱۱/۶۸، سير أعلام النبلاء: ۷/۲۹۸

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثبت في كل المشائخ".

نیز فرماتے ہیں: "كان عبدالرحمن يرضاه". چنانچہ عبدالرحمٰن بن مہدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "همام عندي في الصدق مثل ابن أبي عروبة".(۱)

اسی طرح ابن محرز، امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں: "همام ثقة وهو أثبت من أبان العطار في يحيى بن أبي كثير". یعنی: ہمام ایک ثقہ راوی ہیں اور وہ اپنے شیخ یحییٰ بن ابی کثیر رحمہ اللہ سے روایت کرنے میں ابان العطار کی بنسبت زیادہ معتبر ہیں۔(۲)

ابن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة صالح وهو أحب إلي في قتادة من حماد بن سلمة". یعنی: ہمام ایک پرہیزگار ثقہ راوی ہیں اور حضرت قتادہ رحمہ اللہ سے روایت کرنے میں حماد بن سلمہ کی بنسبت مجھے زیادہ پسند ہیں۔(۳)

نیز ایک اور موقعہ پر فرماتے ہیں: "همام في قتادة أحب إلي من أبي عوانة". یعنی: ہمام حضرت قتادہ رحمہ اللہ سے روایت کرنے میں مجھے ابوعوانہ کی بنسبت بھی زیادہ پسند ہیں۔(۴)

عبداللہ بن المبارک رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "همام ثبت في قتادة".(۵)

عمرو بن علی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "الأثبات من أصحاب قتادة: ابن أبي عروبة، وهشام وشعبة، وهمام".(٦)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(۷)

---

(١) تهذيب الكمال: ٣٠٤/٣٠، تهذيب التهذيب: ٦٨/١١، سير أعلام النبلاء: ٢٩٨/٧

(٢) حواله بالا

(٣) حواله بالا

(٤) حواله بالا

(٥) تهذيب الكمال: ٣٠٨/٣٠، سير أعلام النبلاء: ٣٠٠/٧، تهذيب التهذيب: ٦٩/١١

(٦) تهذيب الكمال: ٣٠٨/٣٠، سير أعلام النبلاء: ٣٠٠/٧، تهذيب التهذيب: ٦٩/١١

(٧) كتاب الثقات لابن حبان: ٥٨٦/٧

امام ابوزرعہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "لا بأس به". (۱)

امام عجلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "بصري ثقة". (۲)

امام حاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة حافظ". (۳)

البتہ یحییٰ بن سعید رحمہ اللہ، ہمام بن یحییٰ رحمہ اللہ کی روایات کو قبول نہیں کرتے تھے اور نہ ہی ان کے نزدیک ان کی روایات کی کوئی اہمیت تھی، چنانچہ یحییٰ بن سعید رحمہ اللہ سے ہمام بن یحییٰ رحمہ اللہ کے بارے میں منقول ہے:

۱- محمد بن عبداللہ بن عمار، یحییٰ بن سعید رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں: "ألا تعجب من عبدالرحمن يقول: من فاته شعبة سمع من همام". اس کے بعد محمد بن عبداللہ فرماتے ہیں: "كان يحيى لا يعبأ بهمام".

۲- ایک موقعہ پر ابراہیم بن عرعرہ نے یحییٰ بن سعید رحمہ اللہ سے کہا: "حدثنا عفان، حدثنا همام". ابراہیم بن عرعرہ اتنا ہی کہہ پائے تھے کہ یحییٰ بن سعید نے انہیں ڈانٹتے ہوئے کہا: "اسكت ويحك". (٤)

لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی منقول ہے کہ ایک دفعہ ایسا ہوا کہ ابن ابی عدی نے "ابن أبي عروبة عن قتادة" کے طریق سے کوئی حدیث بیان کی، تو یحییٰ بن سعید نے اس روایت کو قبول نہیں کیا، اسی مجلس میں عفان بھی موجود تھے، انہوں نے کہا: "حدثنا همام عن قتادة" اور پھر اُسی روایت کو بیان کیا، مگر اس بار یحییٰ بن سعید رحمہ اللہ خاموش رہے اور سند پر کچھ نکیر نہ فرمائی۔ راوی کہتا ہے کہ ہمیں اس پر بہت تعجب ہوا کہ "ابن أبي عروبة عن قتادة" کے طریق پر تو نکیر فرمائی اور "همام عن قتادة" کے طریق پر خاموش رہے۔ (۵)

اس پر علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ یحییٰ بن سعید، ہمام بن یحییٰ کی روایات سے اتفاق نہیں کرتے تھے، مگر آخر کار ان کی رائے ہمام رحمہ اللہ کے بارے میں بدل گئی تھی، اور یا پھر

---

(١) تهذيب الكمال: ٣٠/ ٣٠٩، تهذيب التهذيب: ١١/ ٦٩، سير أعلام النبلاء: ٧/ ٣٠٠، الجرح والتعديل: ٩/ ١٣٤

(٢) معرفة الثقات للعجلي: ٢/ ٣٣٥

(٣) تهذيب التهذيب: ١١/ ٧٠

(٤) تهذيب الكمال: ٣٠/ ٣٠٨، تهذيب التهذيب: ١١/ ٦٩

(٥) تهذيب الكمال: ٣٠/ ٣٠٧، سير أعلام النبلاء: ٧/ ٢٩٩

خاموشی اختیار کرنے کا سبب یہ تھا کہ وہ ہمام اور ابن ابی عروبہ دونوں کے اتفاق کو دیکھ کر مطمئن ہو گئے تھے۔(۱)

ایسے ہی عفان رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ یحییٰ بن سعید، ہمام بن یحییٰ کی اکثر روایات پر اعتراض کیا کرتے تھے، مگر پھر جب حضرت معاذ بن ہشام کی آمد ہوئی اور ہم نے ان کی کتاب کو دیکھا، تو انہیں ان روایات میں سے اکثر میں ہمام کے موافق پایا، جن پر یحییٰ بن سعید نکیر کیا کرتے تھے، پس پھر جب سے یحییٰ بن سعید کو یہ معاملہ معلوم ہوا، تو انہوں نے ہمام بن یحییٰ پر کلام کرنا چھوڑ دیا تھا۔(۲)

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یحییٰ بن سعید کا ہمام بن یحییٰ کی روایات کو قبول نہ کرنے کا سبب یہ تھا کہ جوانی کے دور میں یحییٰ بن سعید نے کسی مسئلہ میں گواہی دی تھی، مگر ہمام بن یحییٰ رحمہ اللہ نے جو کہ اس وقت عہدۂ قضاء پر فائز تھے، یحییٰ بن سعید کی گواہی کے حوالے سے تعدیل نہیں کی تھی، پس اس بات کو لے کر یحییٰ نے ہمام پر کلام کرنا شروع کیا اور ہمام رحمہ اللہ کی روایات کو بھی قبول نہیں کیا کرتے تھے(۳)، یہی وجہ ہے کہ عبدالرحمٰن بن مہدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ظلم يحيى بن سعيد، همام بن يحيى، لم يكن له به علم ولا مجالسة، فقال فيه".(٤)

مگر اس سب کے باوجود بعض ائمہ سے ان کے حافظے کے متعلق کلام موجود ہے، چنانچہ ابو حاتم رحمہ اللہ سے جب ہمام اور ابان العطار کے بارے میں پوچھا گیا کہ ان میں سے کون مقدم ہیں؟ تو انہوں نے جواب میں فرمایا: "همام أحب إلي ماحدث من كتابه وإذا حدث من حفظه، فهما متقاربان في الحفظ والغلط".

اسی طرح یزید بن زریع رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "همام حفظه رديئ وكتابه صالح".(٥)

ابن سعد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان ثقة، وبما غلط في الحديث".(٦)

---

(١) سير أعلام النبلاء: ٧/٢٩٩

(٢) تهذيب الكمال: ٣٠/٣٠٨، سير أعلام النبلاء: ٧/٢٩٨، تهذيب التهذيب: ١١/٦٨، الجرح والتعديل: ٩/١٣٣

(٣) تهذيب الكمال: ٣٠/٣٠٨، سير أعلام النبلاء: ٧/٣٠٠

(٤) سير أعلام النبلاء: ٧/٢٩٩، تهذيب التهذيب: ١١/٧٠

(٥) تهذيب الكمال: ٣٠/٣٠٩، سير أعلام النبلاء: ٧/٣٠٠، تهذيب التهذيب: ١١/٦٩

(٦) تهذيب الكمال: ٣٠/٣٠٩، سير أعلام النبلاء: ٧/٣٠٠، تهذيب التهذيب: ١١/٦٩

ساجی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "صدوق سيئ الحفظ، ماحدث من كتابه فهو صالح وماحدث من حفظه فليس بشيء".(۱)

اس کی وجہ یہ تھی کہ ہمام بن یحییٰ رحمہ اللہ دیکھ کر روایات نقل نہیں کرتے تھے اور نہ ہی بعد میں اپنی کتب کی طرف رجوع کرتے تھے، مگر جب ایک زمانے کے بعد انہوں نے اپنی کتب کی طرف رجوع کیا، تو فرمانے لگے: "كنا نخطئ كثيراً فنستغفر الله تعالى". چنانچہ عفان رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان همام لايكاد يرجع إلى كتابه ولا ينظر فيه وكان يخالف فلا يرجع إلى كتابه ثم رجع فنظر في كتبه، فقال: يا عفان! كنا نخطئ كثيراً فنستغفر الله تعالى".(۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہمام بن یحییٰ کی وہ روایات جو ان سے آخر میں روایت کی گئیں، وہ ان کی قدیم روایات کے مقابلے میں زیادہ صحیح ہیں (۳)، جیسا کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے اس پر نص بھی موجود ہے، وہ فرماتے ہیں: "ومن سمع من همام بآخره، فهو أجود؛ لأن هماماً أصابه في آخر عمره زمانة، فكان يقرب عهده بالكتاب، فكان قلّ ما يخطئ".(۴)

الحاصل ہمام بن یحییٰ رحمہ اللہ ایک ثقہ راوی ہیں اور ان کی ثقاہت میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں، یہی وجہ ہے کہ اربابِ صحاح ستہ نے ان کی روایات کی تخریج کی ہے۔(۵)

ان کی تاریخ وفات میں تین مختلف اقوال ہیں:

۱- امام بخاری رحمہ اللہ نے محمد بن محبوب سے ان کی وفات ۱۶۳ ہجری میں نقل کی ہے۔

۲- ابن حبان رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال ماہ رمضان میں ۱۶۳ ہجری میں، یا ۱۶۴ ہجری میں ہوا ہے۔

۳- ابن النعمان رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میری آمد بصرہ میں ۱۶۴، یا ۱۶۵ ہجری میں ہوئی تھی اور میری

---

(۱) تهذيب التهذيب: ۱۱/۷۰

(۲) تهذيب التهذيب: ۱۱/۷۰

(۳) تهذيب التهذيب: ۱۱/۷۰

(٤) الإكمال في تهذيب الكمال: ۱۲/۱٦۸

(٥) سير أعلام النبلاء: ۷/۳۰۱

آمد سے ایک یا دو ہفتے قبل ہمام بن یحییٰ رحمہ اللہ کا انتقال ہوا تھا۔(۱)

قتادة

یہ قتادہ بن دعامہ بن قتادہ بن عزیز سدوسی بصری رحمہ اللہ ہیں۔ان کی کنیت ''ابوالخطاب'' تھی اور یہ مادر زاد نابینا تھے۔

ان کے تفصیلی حالات ''كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحبّ لنفسه'' کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

معاذة

یہ معاذہ بنت عبداللہ العدویہ البصریہ رحمہا اللہ ہیں۔ان کی کنیت ''ام الصہباء'' ہے اور یہ صلہ بن اشیم کی بیوی تھیں۔(۳)

انہوں نے حضرت عائشہ، حضرت علی، ہشام بن عامر، ام عمرو بنت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم وعنہن سے روایتِ حدیث کی اور ان سے ابوقلابہ، حضرت قتادہ، یزید الرشک، ایوب، عاصم الاحول، سلیمان بن عبداللہ بصری، اسحاق بن سعید، اور ام الحسن (ابوبکر غدوی کی دادی) رحمہم اللہ وغیرہ نے روایتِ حدیث کی۔(۴)

ابن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة صالح".(۵)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ''كتاب الثقات'' میں ذکر کیا ہے۔(٦)

حضرت معاذہ بنت عبداللہ نہایت عبادت گزار خاتون تھیں، راتوں کو اللہ تعالیٰ کی عبادت میں بسر کرتی

---

(١) تهذيب الكمال: ٣١٠/٣٠، سير أعلام النبلاء: ٣٠١/٧، تهذيب التهذيب: ٧٠/١١، كتاب الثقات لابن حبان: ٥٨٦/٧

(٢) كشف الباري: ٣/٢

(٣) تهذيب الكمال: ٣٠٨/٣٥، تهذيب التهذيب: ٤٠١/١٢، دار الفكر۔ عمدة القاري: ٤٤٥/٣

(٤) تهذيب الكمال: ٣٠٨/٣٥۔ تهذيب التهذيب: ٤٠١/١٢، دار الفكر

(٥) حواله بالا

(٦) كتاب الثقات لابن حبان: ٤٦٦/٥

تھیں، ان کے بارے میں یہاں تک کہا گیا ہے کہ یہ اپنے شوہر "ابو الصہباء صلہ بن اشیم" کے انتقال کے بعد کبھی نہیں سوئیں۔(۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ان کی ایک کرامت کا واقعہ نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ بصرہ کے ایک شیخ ابو بشر کا کہنا ہے کہ میں حضرت معاذہ رحمہا اللہ کے پاس آیا، تو انہوں نے مجھ سے اپنے پیٹ کی شکایت کی اور بتایا کہ دواء کے لیے "نبیذ الجر" تجویز کی گئی ہے، شیخ فرماتے ہیں کہ میں اس نبیذ کا ایک پیالا لے آیا اور انہیں پیش کیا، تو انہوں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ اے اللہ! اگر تو جانتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے مجھ سے یہ حدیث بیان کی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے "نبیذ الجر" سے منع فرمایا ہے، تو پس پھر مجھے اس سے دور رکھ۔ شیخ فرماتے ہیں کہ حضرت معاذہ کا دعا کرنا تھا کہ وہ پیالہ ان سے دور ہو گیا اور جو کچھ اس میں تھا، وہ سب کا سب گر گیا اور اللہ تعالیٰ نے ان کی شکایت بھی دور فرما دی۔(۲)

حضرت معاذہ کہا کرتی تھیں: "صحبت الدنيا سبعين سنة فما رأيت فيها قرة عين قط".(۳)

حضرت معاذہ رحمہا اللہ کا انتقال ۸۳ ہجری میں ہوا۔(۴)

شرح حدیث

(أن امرأة)

ہمام بن یحییٰ رحمہ اللہ نے سائلہ کی تصریح نہیں کی، بلکہ اسے مبہم رکھا، مگر شعبہ رحمہ اللہ نے اپنی روایت میں "عن قتادة" کے طریق سے اس بات کی صراحت کی ہے کہ سائلہ یہی حضرت معاذہ بنت عبد اللہ عدویہ رحمہا اللہ ہیں اور اس روایت کی تخریج اسماعیلی رحمہ اللہ نے بھی کی ہے، اسی طرح امام مسلم رحمہ اللہ نے بھی "عاصم عن معاذة" کے طریق سے اور "يزيد عن معاذة" کے طریق سے حضرت معاذہ بنت عبد اللہ کے سائلہ ہونے کی تصریح کی ہے۔(۵)

---

(۱) تهذيب الكمال: ۳۵/۳۰۶، تهذيب التهذيب: ۱۲/۴۰۱، دار الفكر

(۲) تهذيب التهذيب: ۱۲/۴۰۱، دار الفكر

(۳) كتاب الثقات لابن حبان: ۵/۴۶۶

(۴) عمدة القاري: ۳/۴۴۵، شرح الكرماني: ۳/۱۹۳

(۵) فتح الباري: ۱/۴۲۱، ۴۲۲، عمدة القاري: ۳/۴۴۵، إرشاد الساري: ۱/۳۵۹، التوشيح للإمام =

امام مسلم رحمہ اللہ کی روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

”......عاصم عن معاذة قالت: سألت عائشة رضي الله عنها فقلت: مابال الحائض تقضي الصوم ولاتقضي الصلاة؟ فقالت: أحرورية أنت؟ قلت: لست بحرورية، ولكني أسأل. قالت: كان يصيبنا ذلك، فنؤمر بقضاء الصوم ولانؤمر بقضاء الصلاة“. (۱)

(أتجزي)

تَجزِي: تاء کے فتحہ، زاء کے کسرہ اور آخر میں یاء بغیر ہمزہ کے ساتھ، اور بعض حضرات نے آخر میں ہمزہ بھی روایت کیا ہے، اور دونوں صورتوں میں ”تقضي“ کے معنی میں ہے اور اس طرح ”إحدانا“ تجزي کے لیے فاعل ہوگا اور ”صلاتها“ مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہوگا، اور مطلب یہ ہے کہ کیا ہم پاک ہونے کے بعد اپنی نمازوں کی قضاء کریں گی؟ اسی طرح اس لفظ کو ”تُجزئ“ تاء کے ضمہ اور آخر میں ہمزہ کے ضمہ کے ساتھ بھی راویت کیا گیا ہے اور ایسی صورت میں یہ ”تکفي“ کے معنی میں ہوگا (۲)، مگر علامہ برماوی رحمہ اللہ اس پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان ایام میں عورتیں نماز پڑھتی ہی نہیں ہیں، پھر بھلا ان کے کافی ہونے کا سوال کیونکر کریں گی؟ (۳) مگر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اور دیگر حضرات نے ”تکفي“ کی صورت میں اس جملہ کے معنی یوں بیان کئے ہیں:

”أتكفي المرأة الصلاة الحاضرة وهي طاهرة ولاتحتاج إلى قضاء الفائتة في زمن الحيض؟“

(یعنی: کیا اب حالتِ طہر کی نمازیں کافی ہوں گی اور حالتِ حیض میں فوت شدہ نمازوں کی قضاء کی احتیاج نہیں ہوگی؟)

= السيوطي: ۱/ ٤۱۷

(۱) كتاب الحيض، باب وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، رقم الحديث: ۷٦۳

(۲) فتح الباري: ۱/ ٤۲۲، عمدة القاري: ۳/ ٤٤٥، شرح الكرماني: ۳/ ۱۹۳، منحة الباري: ۱/ ٦٥۰

(۳) منحة الباري: ۱/ ٦٥۰

اس معنی کے اعتبار سے "تُجزئ" بمعنی "تكفي" پڑھنا درست ہوگا اور اس صورت میں "صلاتها" فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا، لیکن مشہور یہی ہے کہ اس لفظ کو "تَجزي" تاء کے فتحہ اور زاء کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے۔(۱)

(أحرورية أنت؟)

"الحروري" حروراء (حاء کے فتحہ اور راء کے ضمہ کے ساتھ اور واؤ ساکنہ کے بعد پھر راء ہے) کی طرف منسوب ہے، یہ لفظ الف ممدودہ کے ساتھ اور الف ممدودہ کے بغیر دونوں طرح پڑھا گیا ہے، مگر زیادہ مشہور الف ممدودہ کے ساتھ ہے۔(۲)

امام مبرد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حروراء کی طرف نسبت کرتے ہوئے ''حروراوی'' پڑھنا چاہیے، اور یہی ہر اس لفظ کے لیے قاعدہ ہے، جس کے آخر میں الف ممدودہ ہو، لیکن اس کے باوجود جو ''حروری'' کہا گیا ہے، تو وہ زوائد کو حذف کر کے کہا گیا ہے۔(۳)

"حروراء" کوفہ سے دو میل کے فاصلہ پر واقع ایک بستی کا نام ہے، اسی بستی سے سب سے پہلے خوارج کا فتنہ پھوٹا تھا، ہروی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خوارج نے یہیں آ کر رہنا شروع کر دیا تھا اور وہ کافی تعداد میں ہو گئے تھے، اس لیے ان خارجیوں کو اس جگہ کی نسبت سے ''حروری'' کہا جانے لگا، تو چونکہ "حرورية" سے مراد خوارج ہیں، اس لیے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے کلام کا معنی یہ ہوگا: "أخارجية أنت؟" یعنی: کیا تم خارجیہ ہو؟ کیونکہ خوارج حائضہ پر اس کی ان نمازوں کی قضاء کو بھی واجب قرار دیتے ہیں، جو اس سے ایام حیض میں فوت ہوتی ہیں اور خوارج کا یہ مسئلہ اجماع امت کے خلاف ہے۔(۴)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خوارج جیسا عقیدہ رکھنے والا ہر شخص ''حروری'' کہلاتا ہے، کیونکہ

---

(۱) فتح الباري: ۱/۴۲۲، عمدة القاري: ۳/۴۴۵

(۲) فتح الباري: ۱/۴۲۱، التوضيح: ۵/۱۰۹، شرح الكرماني: ۳/۱۹۳، منحة الباري: ۱/۶۵۰، عمدة القاري: ۳/۴۴۶

(۳) فتح الباري: ۱/۴۲۱

(۴) التوضيح: ۵/۱۰۹، شرح الكرماني: ۳/۱۹۳، فتح الباري: ۱/۴۲۱، عمدة القاري: ۳/۴۴۶، منحة الباري: ۱/۶۵۰، إرشاد الساري: ۱/۳۵۹

خوارج کا فتنہ جنہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف بغاوت کا علم بلند کیا، سب سے پہلے اسی شہر ''حروراء'' سے اٹھا تھا اور اسی نسبت سے ان لوگوں کو ''حروری'' بھی کہا جاتا ہے۔(۱)

خوارج کے بہت سے بڑے بڑے فرقے ہیں اور یہ سب اس عقیدے پر متفق ہیں کہ صرف اور صرف قرآنی احکام کو لینا ہے اور احادیث وغیرہ کو مطلقاً نہیں لینا اور یہ لوگ حائضہ پر نمازوں کی قضاء کو بھی اسی لئے واجب قرار دیتے ہیں، کیونکہ اس بارے میں قرآن کریم خاموش ہے اور عدم قضاء کا حکم احادیث سے مستنبط ہے اور احادیث کو یہ لوگ سرے سے نہیں مانتے (۲)، اور اسی لئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بطور استفہامِ انکاری سائلہ (حضرت معاذہ) سے کہا: ''کیا تم خارجیہ ہو؟'' کیونکہ یہی وہ لوگ ہیں، جو اہل حق سے ہٹے ہوئے ہیں اور سنت کی مکمل مخالفت کرتے ہیں۔ چونکہ حضرت معاذہ بنت عبداللہ کے سوال کرنے کے انداز میں کچھ کچھ انکار اور اس حکم پر تعجب کی بُو تھی، اس لیے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے سختی سے جواب دیا، مگر جب حضرت معاذہ بنت عبداللہ نے تصریح کی کہ نہیں، نہیں! میں اس فرقے سے ہرگز نہیں اور نہ ہی میں نے کسی عناد کی وجہ سے ایسا سوال کیا ہے، بلکہ میں نے تو صرف اور صرف طلبِ علم کی غرض سے یہ مسئلہ دریافت کیا ہے، جیسا کہ صحیح مسلم کی روایت کے حوالے سے قریب میں گزرا ہے، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس بات کے بعد سمجھ گئیں کہ ہاں واقعی یہ خاتون دلیل کی طالب ہے، تو پھر آپ نے بھی بطورِ دلیل حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عملی زندگی کو پیش کرنے پر اکتفاء کیا اور کسی بھی قسم کی علت بیان نہیں کی۔(۳)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا عدمِ قضائے صلوات پر استدلال

روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عدم قضائے صلوات پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے قضاء کا حکم نہ ہونے سے استدلال کیا ہے اور اسی استدلال پر انہوں نے اکتفاء کیا ہے، علامہ ابن دقیق العید رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس استدلال میں دو احتمال ہیں:

۱- پہلا احتمال یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عدم قضائے صلوات کا حکم اس بات سے اخذ کیا

(۱) فتح الباري: ۱/ ۴۲۱

(۲) التوضيح: ۵/ ۱۱۰ـ فتح الباري: ۱/ ۴۲۱ـ عمدة القاري: ۳/ ۴۴۶

(۳) حواله بالا

کہ چونکہ ادا ساقط ہے، لہٰذا قضاء بھی ساقط ہوگی، بشرطیکہ اس کے مقابلے میں کوئی معارض نہ ہو، جیسا کہ روزے کی ادا ساقط ہے، مگر قضاء ساقط نہیں، کیونکہ روزے کے سلسلے میں وجوب قضاء کا حکم احادیث سے ثابت ہے۔

۲-دوسرا احتمال یہ ہے کہ خود ضرورت اس بات کا تقاضا کر رہی ہے کہ اس (نمازوں کی قضاء کے) سلسلے میں حکم موجود ہونا چاہیے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں بھی حیض کا عارضہ پیش آیا کرتا تھا، مگر جب اس بارے میں کوئی حکم بیان نہیں فرمایا، تو یہ اس بات پر دال ہے کہ نمازوں کی قضاء واجب نہیں ہوگی، اور پھر اس بات کو مزید تقویت اس بات سے بھی ملتی ہے کہ اس سے متصل ہی روزوں کی قضاء کا حکم دیا گیا ہے، جیسا کہ "عاصم عن معاذة" کے طریق سے امام مسلم رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے(۱)، اور یہ دوسرا احتمال زیادہ بہتر ہے۔(۲)

"حروریہ" کا تعارف

علامہ عینی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ حروریہ کے چھ بڑے بڑے فرقے اور گروہ ہیں: ۱-ازارقہ، ۲-صفریہ، ۳-نجدات، ۴-عجاردہ، ۵-اباضیہ، ۶-ثعالبہ۔ اور باقی سب ان کی شاخیں ہیں۔ ان لوگوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف بغاوت کی تھی، ان سب کا متفقہ عقیدہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے براءت کا اعلان کیا جائے اور یہ عقیدہ ان لوگوں کے ہاں ہر نیکی پر مقدم ہے اور اس عقیدے کے بغیر یہ لوگ آپس میں شادی بیاہ تک نہیں کرتے کراتے، ان لوگوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف علمِ بغاوت اس وقت بلند کیا تھا، جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کو اپنی جانب سے حکم مقرر کیا تھا، کیونکہ یہ لوگ اس فیصلہ پر راضی نہیں تھے اور یہ لوگ کہنے لگے: "شككت في أمر الله وحكمت عدوك". اور یوں یہ جھگڑا طول پکڑتا گیا اور جب ان کی تعداد آٹھ ہزار کو پہنچ گئی، تو ان لوگوں نے بغاوت کر ڈالی، ان کا امیر "ابن الکوا عبد اللہ" تھا، یہ دیکھ کر پہلے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کو ان کی طرف روانہ کیا کہ ان لوگوں کو سمجھائیں، ابن عباس رضی اللہ عنہما ان لوگوں کی طرف گئے، بات چیت ہوئی اور خوارج میں سے دو ہزار نے تائب ہو کر رجوع کر لیا، باقی جو چھ ہزار رہ گئے تھے،

---

(۱) صحيح الإمام مسلم، كتاب الحيض، باب وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، رقم الحديث: ٧٦٣

(۲) التوضيح: ٥/١١٠، فتح الباري: ١/٤٢١

تو پھر خود حضرت علی رضی اللہ عنہ ان کی طرف روانہ ہوئے اور ان سے قتال کیا۔(۱)

شراح نے لکھا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا کلام استفہام انکاری پر مبنی ہے کہ ارے یہ تو خوارج کا طریقہ ہے اور بہت ہی برا طریقہ ہے، کیا تم بھی یہی طریقہ رکھتی ہو؟(۲)

"أحرورية؟" خبر ہے، اور "أنت" مبتداء ہے جو کہ مؤخر ہے۔

شارحین نے لکھا ہے کہ یہاں خبر کا مقدم ہونا اور مبتداء کا مؤخر ہونا حصر کے فائدے کے لیے ہے، یعنی: مطلب یہ ہے کہ کیا تم حروریہ ہی ہو؟ کیا تم خارجیہ ہی ہو؟ اور بعض حضرات نے اس لفظ کو منصوب بھی روایت کیا ہے اور ایسی صورت میں ترکیبی اعتبار سے ماقبل میں ناصب مقدر ہوگا اور "أنت" تاکید کے لیے ہوگا اور تقدیری عبارت یوں گی: "كنت أو صرت حروريةً أنت ؟".(۳)

(مع النبي صلى الله عليه وسلم)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت سے مراد عہدِ نبوی ہے اور مقصد یہ بتانا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہماری اس حالتِ حیض سے واقف ہوتے اور اسی طرح حالتِ حیض اور ایامِ حیض میں ہمارے نماز نہ پڑھنے کو بھی جانتے تھے، مگر اس کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی بھی ان نمازوں کی قضاء کا حکم نہیں فرمایا، اگر ان نمازوں کی قضاء واجب ہوتی، تو ضرور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کا حکم فرماتے(۱)، اس لیے کہ ترکِ واجب پر خاموشی اور سکوت جائز نہیں۔(۲)

(فلا يأمرنا به)

یعنی: آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں نمازوں کی قضاء کا حکم نہیں فرماتے تھے، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں

---

(۱) عمدة القاري: ۴۴۶/۳

(۲) شرح الكرماني: ۱۹۳/۳، فتح الباري: ۴۲۱/۱، عمدة القاري: ۴۴۵/۳، منحة الباري: ۶۵۰/۱

(۳) شرح الكرماني: ۱۹۳/۳. عمدة القاري: ۴۴۵/۳

(۴) شرح الكرماني: ۱۹۳/۳، عمدة القاري: ۴۴۶/۳، إرشاد الساري: ۳۵۹/۱

(۵) شرح الكرماني: ۱۹۳/۳، إرشاد الساري: ۳۵۹/۱

صرف روزوں کی قضاء کرنے کا حکم فرمایا کرتے تھے۔(۱)

(أو قالت فلا نفعله)

"أو" شک کے لیے ہے۔علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بظاہر یہ شک راویہ حضرت معاذہ بنت عبداللہ کی طرف سے واقع ہوا ہے۔(۲)

اسماعیلی کی روایت کے آخری کلمات اس طرح ہیں: "فلم نكن نقضي ولم نؤمر به". حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "فلم نكن نقضي" سے عدم وجوبِ قضائے صلوات پر استدلال "فلم نؤمر به" کے مقابلے میں زیادہ واضح ہے، اس لیے کہ "لم نؤمر به" ایک عام دلیل ہے اور دلیل عام سے استدلال کرنے میں مناقشہ ممکن ہے کہ دلیل عام سے استدلال کرنے پر اکتفاء کیا گیا ہے، برخلاف "فلم نكن نقضي" کے، کیونکہ یہ جملہ اس امر میں واضح ہے کہ ہم عورتیں ان نمازوں کی قضاء نہیں کیا کرتی تھیں۔(۳)

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "تجزِي" تقضي کے معنی میں ہے اور قیامت والے دن کو "یوم الجزاء" بھی اسی لئے کہتے ہیں کہ اس دن لوگوں کو ان کے اعمال کا بدلہ دیا جائے گا۔(۴)

شراح رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اس مسئلہ میں اجماع امت کی بنیاد اور اصل ہے کہ حائضہ عورتیں، ایام حیض کی فوت شدہ نمازوں کی قضاء نہیں کریں گی اور اس مسئلے میں کسی کا اختلاف نہیں، سوائے خوارج کے اور چونکہ خوارج کے گمراہ ہونے پر سب کا اتفاق ہے اور وہ مسلمانوں کی جماعت سے خارج ہیں، اس لیے ان کے اختلاف کی بھی کوئی حیثیت نہیں، چنانچہ معمر، امام زہری رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ حائضہ روزوں کی تو قضاء کرے گی، مگر نمازوں کی قضاء نہیں کرے گی، اس پر معمر نے امام زہری رحمہ اللہ سے سوال کیا کہ اس کی دلیل کیا ہے؟ تو امام زہری رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ اس کی دلیل اجماع امت ہے، کیونکہ ہر مسئلہ میں سندِ قوی کا ملنا

---

(۱) عمدة القاري: ۳/۴٤٦، منحة الباري: ۱/٦٥۰، إرشاد الساري: ۱/۳٥۹

(۲) شرح الكرماني: ۳/۱۹۳، فتح الباري: ۱/٤۲۱، عمدة القاري: ۳/٤٤٦، منحة الباري: ۱/٦٥۰، إرشاد الساري: ۱/۳٥۹

(۳) فتح الباري: ۱/٤۲۲

(٤) شرح ابن بطال: ۱/٤٤۸

ممکن نہیں۔(۱)

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"أجمع المسلمون على أن الحائض والنفساء لا تجب عليهما الصلاة والصوم وعلى أنه لا يجب عليهما قضاء الصلاة، وعلى أنه عليهما قضاء الصوم".(۲)

مزید فرماتے ہیں:

"أجمعت الأمة على أنه يحرم عليها الصلاة فرضها ونفلها، وأجمعوا على أنه يسقط عنها فرض الصلاة، فلاتقضي إذا طهرت".

اور پھر ابو جعفر بن جریر، امام ترمذی اور ابن المنذر رحمہم اللہ کے حوالے سے عدم قضائے صلوات اور قضائے صوم پر اجماع نقل کیا ہے۔(۳)

اور وجہ فرق علماء کرام رحمہم اللہ نے ان دونوں میں یہ بیان فرمائی ہے کہ نمازیں زیادہ بھی ہوتی ہیں اور ہر روز مکرر بھی ہوتی ہیں، اس لیے نمازوں کی قضاء کرنے میں مشقت اور حرج ہے، جب کہ روزے سال بھر میں ایک دفعہ آتے ہیں، اس لیے ان کی قضاء کرنے میں خاص مشقت نہیں۔(۴)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اسلاف حائضہ عورتوں کو اس بات کا حکم دیا کرتے تھے کہ وہ ہر نماز کے وقت باوضو ہو کر قبلہ رخ بیٹھ کر اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا کریں اور اس عمل کو یہ حضرات مسلمان عورتوں کا طریقہ اور طرزِ عمل بتاتے ہیں اور یہی عقبہ بن عامر اور مکحول رحمہما اللہ سے منقول ہے۔(۵)

عبدالرزاق رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ حائضہ عورتوں کو حکم دیا جاتا تھا کہ وہ ہر نماز

---

(۱) شرح الكرماني: ۳/۱۹۳، عمدة القاري: ۳/٤٤٦

(۲) المجموع شرح المهذب: ۲/۳۸۳، شرح الكرماني: ۳/۱۹۳، عمدة القاري: ۳/٤٤٦

(۳) المجموع شرح المهذب: ۲/۳۸۳، و الجامع للترمذي، كتاب الحيض، باب ماجاء في الحائض أنها لاتقضي الصلاة، والإجماع لابي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، ص: ۳۹، متكبة الفرقان، عجمان

(٤) شرح الكرماني: ۳/۱۹۳، عمدة القاري: ۳/٤٤٦، منحة الباري: ۱/٦٥٠

(٥) التوضيح: ٥/۱۱۱، عمدة القاري: ۳/٤٤٦

کے وقت باوضو ہوجایا کریں (۱)۔ حضرت عطاء رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ مجھے ایسی کوئی خبر نہیں پہنچی، مگر میرے نزدیک یہ ایک پسندیدہ عمل ہے، لیکن ابو عمر فرماتے ہیں حضرات فقہائے کرام اس عمل کو مکروہ سمجھتے ہیں اور یہی بات سعید بن عبد العزیز رحمہ اللہ سے بھی مروی ہے اور ابو قلابہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اس سند کی کوئی اصل مجھے باوجود تلاش کے نہیں ملی، البتہ فقہ حنفی کی کتاب "منية المغني" میں مذکور ہے کہ حائضہ کے لیے مستحب یہ ہے کہ وہ ہر نماز کے وقت وضو کیا کرے اور اپنے گھر کی مسجد میں بیٹھ جایا کرے اور جتنے وقت میں نماز پڑھی جاتی ہے، اتنی مقدار اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا بیان کرے، تاکہ اس طرح کرنے سے اس کی نماز کی عادت باطل اور خراب نہ ہو۔ (۲)

صاحب "درایہ" فرماتے ہیں کہ حائضہ کے لیے ایام حیض میں ہر نماز کے بدلے اس کی ایام طہر کی نماز کا ثواب لکھا جاتا ہے۔ (۳)

حائضہ سے متعلق ایک سوال یہ اٹھتا ہے کہ آیا حائضہ کو ترک صوم کے ساتھ ہی قضاء صوم کا حکم دیا گیا ہے، یا یہ حکم الگ سے دیا گیا؟ تو جواب یہ ہے کہ امر اول کا تعلق صرف ترک صوم کے ساتھ ہے اور قضائے صوم کا حکم الگ سے دیا گیا ہے۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حائضہ کی طرف بھی روزے کا حکم متوجہ ہوتا ہے، مگر اس معنی میں کہ وہ اسے مؤخر کر کے رکھے گی، جیسا کہ محدث کی طرف نماز کا حکم متوجہ ہوتا ہے، مگر جب تک حدث موجود ہے، اس کی نماز درست نہیں ہوگی (۴)، لیکن یہ بات درست نہیں، اس لیے کہ ایام حیض میں عورت پر روزہ کیسے واجب ہو سکتا ہے، جب کہ ان ایام میں حائضہ پر روزہ رکھنا حرام ہے اور وہ بھی ایسے سبب کی وجہ سے جس کو زائل کرنا عورت کے اختیار سے باہر ہے، جب کہ محدث کا حدث ایک ایسا سبب ہے، جس کو زائل کرنا محدث کے اختیار میں ہے۔ (۵)

---

(۱) مصنف عبد الرزاق، كتاب الحيض، باب وضوء الحائض عند وقت كل صلاة: ۱/۳۱۹، رقم الحديث: ۱۲۲۲

(۲) البحر الرائق: ۲/۲۰۳، دار المعرفة، حاشية ابن عابدين، باب الحيض، مطلب: لو أفتى مفتٍ بشيءٍ من هذه الأقوال......الخ: ۱/۲۹۰، دار الفكر، عمدة القاري: ۳/٤٤٦

(۳) حواله بالا

(٤) شرح الكرماني: ۳/۱۹۳، التوضيح: ٥/۱۱۱، عمدة القاري: ۳/٤٤٦، منحة الباري: ۱/٦٥٠

(٥) شرح الكرماني: ۳/۱۹۳، التوضيح: ٥/۱۱۱، عمدة القاري: ۳/٤٤٦

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

اس حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت حدیث کے ٹکڑے "فلا یأمرنا به" أي: لا یأمرنا بقضاء الصلاة کے واسطے سے ہے، اور دونوں میں عدم قضاء صلوات کا حکم مذکور ہے۔(۱)

٢١ – باب : اَلنَّوْمِ مَعَ الْحَائِضِ وَهِيَ فِي ثِيَابِهَا .

ماقبل سے ربط

اس باب کی گذشتہ باب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ دونوں ابواب حائضہ سے متعلق ایک ایک حکم پر مشتمل ہیں۔(۲)

ترجمۃ الباب کا مقصد

امام بخاری رحمہ اللہ اس حدیث کو "باب من سمی النفاس حیضاً" کے تحت ذکر کر چکے ہیں، اب یہاں اس کا اعادہ فرمایا ہے اور درج بالا عنوان یعنی: "باب النوم مع الحائض وهي في ثيابها" قائم کیا اور مقصدِ بخاری رحمہ اللہ یہ حکم مستنبط کرنا ہے کہ حائضہ کے ساتھ ایک ہی لحاف میں لیٹنا جائز ہے، البتہ یہ ضروری ہے کہ اس نے کپڑے پہنے ہوئے ہوں۔(۳)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس ترجمۃ الباب سے اُس بات پر رد کرنا ہے، جو امام ابوداؤد رحمہ اللہ کی تخریج کردہ روایت سے متوہم اور مترشح ہوتی ہے، امام ابوداؤد رحمہ اللہ کی تخریج کردہ وہ روایت درج ذیل ہے:

"عن عائشة أنها قالت: كنت إذا حضت نزلت عن المثال على الحصير، فلم نقرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ندن منه، حتىٰ نطهر".(٤)

---

(١) عمدة القاري: ٤٤٦/٣

(٢) عمدة القاري: ٤٤٧/٣

(٣) فتح الباري لابن رجب: ١٣٦/٢، عمدة القاري: ٤٤٧/٣

(٤) سنن أبي داود، كتاب الحيض، باب في الرجل يصيب منها مادون الجماع، رقم الحديث: ٢٧١

کیونکہ امام ابوداود رحمہ اللہ کی تخریج کردہ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ حیض میں ازواج مطہرات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب نہیں جاتی تھیں، جب کہ یہ بات بہت سی روایات صحیحہ کے خلاف ہے، اس لیے اس روایت میں تاویل کرنا ناگزیر ہے، چنانچہ ایک تاویل یہ کی گئی ہے کہ یہ روایت منسوخ ہے۔ دوسری تاویل یہ ہے کہ اس راویت میں قرب سے مراد جماع ہے اور ظاہر ہے کہ جماع مراد ہونے کی صورت میں احادیث کے درمیان تضاد باقی نہیں رہتا۔ اور تیسری تاویل یہ کی گئی ہے کہ یہ عدمِ دنو اور عدمِ قرب ازواج کی طرف سے ہوتا تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے نہیں ہوتا تھا، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ازواج کو قریب کرلیا کرتے تھے، جیسا کہ بہت سی صحیح روایات میں مذکور ہے اور ایسے موقعہ پر ازواج کی طرف سے عدمِ دنو اور عدمِ قرب اس لیے بعید نہیں، کیونکہ ایسی حالت میں عورت کا مزاج چڑچڑا ہو جاتا ہے اور شوہر کے قریب جانے کا دل نہیں کرتا۔(۱)

ابن رسلان رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "سنن ابی داؤد" کی یہ روایت ابن عباس اور ابوعبید سلیمان رحمہما اللہ کا مستدل ہے، (کیونکہ ان حضرات کے نزدیک حائضہ سے کسی طور پر بھی مباشرت جائز نہیں)، جیسا کہ امام نووی رحمہ اللہ نے حکایت کیا ہے، مگر یہ قول شاذ ہے۔(۲)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مباشرتِ حائضہ تین طریقوں پر ہے، یا اس کی تین صورتیں ہیں، انہی میں سے ایک صورت یہ ہے کہ مباشرت ناف سے اوپر اور گھٹنوں سے نیچے کے حصہ جسم میں ہاتھ یا ذکر وغیرہ کے ذریعہ ہو اور یہ صورت بالاجماع جائز ہے، البتہ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابوعبید سلیمان وغیرہ کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز ہے، مگر یہ قول شاذ اور منکر ہے اور احادیث صحیحہ صریحہ "في مباشرة النبي صلى الله عليه وسلم فوق الإزار" کی وجہ سے مردود ہے۔(۳)

۳۱۶ : حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ حَفْصٍ قَالَ : حَدَّثَنَا شَيْبَانُ ، عَنْ يَحْيَى ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ ، عَنْ زَيْنَبَ بِنْتِ أَبِي سَلَمَةَ حَدَّثَتْهُ : أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ (☆) قَالَتْ : حِضْتُ وَأَنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْخَمِيلَةِ ،

(۱) الكنز المتواري: ۲۸۷/۳، تعليقات على بذل المجهود: ۲۹۲/۲

(۲) الكنز المتواري: ۲۸۷/۳، تعليقات على بذل المجهود: ۲۹۲/۲

(۳) أوجز المسالك: ۵۸۰/۱، الكنز المتواري: ۲۸۷/۳

(☆) قوله: "أم سلمة": الحديث، مر تخريجه في كتاب الحيض، في باب من سمى النفاس حيضاً تحت رقم الحديث: ۲۹۸

فَانْسَلَلْتُ ، فَخَرَجْتُ مِنْهَا ، فَأَخَذْتُ ثِيَابَ حِيضَتِي فَلَبِسْتُهَا ، فَقَالَ لِي رَسُولُ ٱللهِ ﷺ : (أَنُفِسْتِ). قُلْتُ : نَعَمْ ، فَدَعَانِي ، فَأَدْخَلَنِي مَعَهُ فِي ٱلْخَمِيلَةِ .

قَالَتْ : وَحَدَّثَتْنِي : أَنَّ ٱلنَّبِيَّ ﷺ : كَانَ يُقَبِّلُهَا وَهُوَ صَائِمٌ ، وَكُنْتُ أَغْتَسِلُ ، أَنَا وَٱلنَّبِيُّ ﷺ ، مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ مِنَ ٱلْجَنَابَةِ . [ر : ٢٩٤]

''حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ چادر میں لیٹی ہوئی تھی کہ مجھے حیض آگیا، اس لیے میں آہستہ سے ریا چپکے سے چادر سے نکل گئی اور اپنے حیض کے کپڑے پہن لئے، تو مجھ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: کیا تمہیں حیض آگیا ہے؟ تو میں نے عرض کیا کہ جی ہاں! پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بلایا اور اپنے ساتھ چادر میں لے لیا۔ ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا یہ بھی بیان ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم روزے کی حالت میں بوسہ لیا کرتے تھے اور میں اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک ہی برتن سے غسل جنابت کیا کرتے تھے۔''

تراجم رجال

سعد بن حفص

یہ سعد بن حفص الطلحی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ''ابو محمد'' ہے۔ جمال الدین مزی رحمہ اللہ نے ان کا صرف شیبان بن عبدالرحمٰن رحمہ اللہ سے روایت کرنا لکھا ہے۔(۱)

ان کے حالات ''کتاب الوضوء، باب من لم یر الوضوء إلا من المخرجین'' کے تحت گزر چکے ہیں۔

شیبان

یہ شیبان بن عبدالرحمٰن تیمی نحوی بصری مؤدب رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ''ابو معاویہ'' ہے۔

ان کے حالات ''کتاب العلم، باب کتابة العلم'' کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

---

(۱) تهذيب الكمال: ۱۰/۲۶۰

(۲) كشف الباري: ٤/٢٦٣

يحيى

یہ مشہور امام یحییٰ بن ابی کثیر طائی یمامی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات بھی "كتاب العلم، باب كتابة العلم" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

أبو سلمة

یہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے، مدینۂ منورہ کے فقہائے سبعہ میں سے ایک فقیہ اور مشہور تابعی ہیں۔(۲) امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کی یہ کنیت ہی ان کا نام ہے(۳)، جبکہ بعض حضرات نے ان کا نام "عبداللہ" بتایا ہے اور کچھ دوسرے حضرات نے ان کا نام "اسماعیل" بتایا ہے(۴)۔

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "والصحيح المشهور هو الأول".(۵)

ان کے حالات "كتاب الإيمان، باب صوم رمضان احتساباً من الإيمان" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۶)

زينب بنت أبي سلمة

یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ربیبہ، حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی بیٹی زینب بنت ابی سلمہ عبداللہ بن عبدالاسد بن ہلال مخزومیہ قرشیہ رضی اللہ عنہا ہیں۔ان کا نام "برّہ" تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "زینب" سے بدل دیا۔(۷)

ان کے حالات "كتاب العلم، باب الحياء في العلم" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۸)

---

(۱) كشف الباري: ٤/٢٦٧

(٢) تهذيب الأسماء واللغات: ٢/٢٤٠

(٣) تذكرة الحفاظ: ١/٦٣. تهذيب الكمال: ٣٣/٣٧٥

(٤) تهذيب الكمال: ٣٣/٣٧١. سير أعلام النبلاء: ٤/٢٨٧

(٥) تهذيب الأسماء واللغات: ٢/٢٤٠

(٦) كشف الباري: ٢/٣٢٣

(٧) تهذيب الكمال: ٣٥/١٨٥. معرفة الصحابة لأبي نعيم: ٥/٢٣٩، رقم الترجمة: ٣٨٨٤

(٨) كشف الباري: ٤/٦١٠

أم سلمة

یہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات "كتاب العلم، باب العظة والعلم بالليل" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

واضح رہے کہ سند میں دو "ابوسلمہ" ہیں، اول الذکر ابوسلمہ تابعی ہیں اور ثانی الذکر ابوسلمہ صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ام المؤمنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے سابق شوہر اور حضرت زینب بنت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے والد ہیں۔(۲)

شرح حدیث

اس باب کے تحت امام بخاری رحمہ اللہ جو حدیث لے کر آئے ہیں، وہ تین احکام پر مشتمل ہے، جو کہ درج ذیل ہیں:

۱- حائضہ کے ساتھ سونے اور لیٹنے کا جواز،

۲- روزے کی حالت میں بیوی کا بوسہ لینے کا جواز،

۳- میاں بیوی کا ایک ہی برتن سے غسل کرنے کا جواز۔(۳)

ان مذکورہ بالا احکام میں سے پہلے حکم سے متعلق جملہ ابحاث "باب من سمى النفاس حيضاً" کے تحت گزر چکی ہیں۔

(خملية)

یہاں روایت میں "خميلة" کا لفظ وارد ہوا ہے، جبکہ "باب من سمى النفاس حيضاً" میں اسی روایت میں "خميصة" کا لفظ وارد ہوا تھا، اور "خميصة" منقش چادر کو کہتے ہیں اور "خميلة" جھالردار چادر کو کہتے ہیں، تو اب دونوں میں سے صحیح کیا ہے؟ علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں کے درمیان کوئی منافات اور تضاد نہیں ہے، کیونکہ "خميلة" بنسبت "خميصة" کے اعم ہے، لہٰذا عین ممکن ہے کہ وہ چادر دونوں طرح کی

(۱) كشف الباري: ٣٩٣/٤

(۲) شرح الكرماني: ١٩٤/٣، عمدة القاري: ٤٤٧/٣

(۳) عمدة القاري: ٤٤٧/٣

ہو، یعنی: وہ چادر جھالردار بھی ہو اور منقش بھی ہو۔(۱)

(معه)

"معه" ظرف حال واقع ہے، اور ایسی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ پس مجھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے چادر میں کرلیا، دراں حالیکہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں تھی، یا مجھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت حاصل تھی۔(۲) روایت میں لفظِ "خميلة" دو دفعہ وارد ہوا ہے اور ثانی سے بھی عین اول ہی مراد ہے، یعنی: ابتداءً جس چادر میں آپ رضی اللہ عنہا تھیں، واپس اسی چادر میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ رضی اللہ عنہا کو کرلیا تھا، کیونکہ معرفہ کو جب معرفہ ہی لوٹایا جائے، تو ثانی معرفہ سے مراد عین اول ہوتا ہے(۳)، اور جو لفظِ "خميلة" پہلے مذکور ہوا، اس میں موجود الف لام میں دو احتمال ہیں، الف لام عہد ذہنی کا بھی ہوسکتا ہے اور جنس کے لیے بھی ہوسکتا ہے۔(۴)

(قالت)

شراح کرام رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ "قالت" کا فاعل حضرت زینب بنت ابوسلمہ رضی اللہ عنہا ہیں، اور ظاہری الفاظ سے اگرچہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تعلیق ہے، مگر سیاق کلام اس طرف مشیر ہے کہ یہ سندِ مذکور کے تحت داخل ہے اور معلق روایت نہیں۔(۵)

(وحدثتني)

اس جملے کا معطوف علیہ مقدر ہے، جو "قالت" قول کے لیے مقولہ بن رہا ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے: قالت (زينب): هذا القول وحدثتني (أم سلمة).(٦)

---

(١) شرح الكرماني: ١٩٤/٣

(٢) حواله بالا

(٣) شرح الكرماني: ١٩٤/٣، عمدة القاري: ٤٤٧/٣

(٤) شرح الكرماني: ١٩٤/٣

(٥) شرح الكرماني: ١٩٤/٣۔ عمدة القاري: ٤٤٧/٣

(٦) شرح الكرماني: ١٩٤/٣، عمدة القاري: ٤٤٧/٣

(وكنت)

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "کنت" کا عطف "قالت" پر کرنا درست نہیں، (کیونکہ "قالت" کی ضمیر زینب بنت ابی سلمہ کی طرف راجع ہے اور "کنت" میں ایسا کوئی مرجع نہیں، لہذا عطف کرنے کی صورت میں معنی میں خرابی لازم آئے گی) اور نہ ہی اس کا عطف "حدثتني" پر درست ہے، (کیونکہ اس صورت میں بھی معنوی خرابی لازم آتی ہے) وہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس کا عطف "أن النبي" پر ہے، جو "حدثتني" کے لیے مفعول بہ واقع ہو رہا ہے اور یوں کسی قسم کی خرابی لازم نہیں آتی (۱)، جبکہ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "کنت" کا عطف "حدثتني" پر بتقدیر "قالت" ہے، اور جس طرح "حدثتني" مقولہ بن رہا ہے "قالت" کے لئے، ایسے ہی یہ جملہ بھی "قالت" کے لیے مقولہ بنے گا اور تقدیری عبارت یوں ہوگی: قالت (زينب): وحدثتني (أم سلمة) وقالت (أم سلمة): كنت أغتسل. (۲)

(أغتسل أنا والنبي)

یہاں "أغتسل" کے بعد ضمیر منفصل کا اظہار کیا گیا ہے، تا کہ اس پر لفظ "النبي" کا عطف درست ہو۔ نیز "النبي" کو بر بناء مفعول معہ منصوب پڑھنا بھی درست ہے۔ (۳)

(من إناء واحد من الجنابة)

"من" ابتدائیہ کا تعلق دونوں مقام میں "أغتسل" کے ساتھ ہے۔ اس پر یہ اشکال نہ ہو کہ دو کلماتِ ابتدائیہ کا تعلق ایک فعل کے ساتھ کیسے ممکن ہے؟ اس لیے کہ دو کلماتِ ابتدائیہ کا تعلق ایک فعل کے ساتھ اس وقت ممتنع ہوتا ہے، جب دونوں ایک جنس سے ہوں، جیسا کہ دو جگہوں سے ابتداء کرنا اور یوں کہنا: "خرجت من البصرة من الكوفة". یا دو زمانوں سے ابتداء کرنا اور یوں کہنا: "ما رأيت زيداً من شهر من سنة". تو یہ کہنا جائز نہیں، کیونکہ جنس ایک ہے، لیکن اگر جنس ایک نہ ہو، تو دو کلماتِ ابتدائیہ کا ایک ہی فعل کے ساتھ تعلق ہو سکتا ہے، جیسا کہ "من إناءٍ واحدٍ من الجنابة" میں ہے کہ اول کا تعلق عین کے ساتھ ہے اور ثانی کا تعلق

(۱) شرح الكرماني: ۱۹٤/۳، فتح الباري: ٤٢١/١)

(۲) عمدة القاري: ٤٤٧/٣

(۳) شرح الكرماني: ۱۹٤/۳، عمدة القاري: ٤٤٧/٣

معنی (جنابت) کے ساتھ ہے۔(۱)

علامہ زکریا انصاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں کلمۂ "من" کا تعلق "اغتسل" کے ساتھ ہے، پہلا کلمۂ "من" ابتدائیہ ہے اور دوسرا کلمۂ "من" تعلیلیہ ہے(۲)، اور پھر دوسرا احتمال بھی ذکر کیا جس میں "من" کو دونوں جگہ ابتدائیہ قرار دیا گیا ہے۔(۳)

(كان يقبلها وهو صائم)

روزے کی حالت میں بیوی کا بوسہ لینے کا حکم اور فقہاء کا اختلاف

ابن المنذر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ روزے کی حالت میں بیوی کا بوسہ لینا کیسا ہے؟ چنانچہ بعض نے اس کی رخصت دی ہے اور یہی بات حضرت عمر، حضرت ابو ہریرہ، حضرت ابن عباس اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا وعنہم سے مروی ہے(۴)، اور تابعین میں سے حضرت عطاء، امام شعبی، اور امام حسن رحمہم اللہ کا بھی یہی مذہب ہے(۵)، اور یہی امام احمد اور امام اسحاق رحمہما اللہ کا بھی قول ہے۔ قاضی عیاض رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ کی ایک بڑی جماعت نے شوہر کے لیے روزے کی حالت میں بیوی کا بوسہ لینے کو مباح قرار دیا ہے(٦)، اور سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کا بھی

---

(١) شرح الكرماني: ١٩٤/٣، عمدة القاري: ٤٤٧/٣، إرشاد الساري: ٣٥٩/١. منحة الباري: ٦٥٢/١

(٢) منحة الباري: ٦٥١/١، ٦٥٢

(٣) منحة الباري: ٦٥٢/١

(٤) رواه عن عمر مالك في الموطاء، ص: ١٤٨، وعبدالرزاق في المصنف: ١٨٥/٤ (٧٤٢٠)، وابن أبي شيبة: ٢٤٢/٦، (٩٥٠٠)، ورواه عن أبي هريرة مالك في الموطاء، ص: ١٤٨، وعبدالرزاق في مصنفه: ١٨٥/٤، ١٨٦ (٧٤٢١، ٧٤٢٢)، وابن أبي شيبة: ٢٣٩/٦ (٩٤٩٠)، ورواه عن ابن عباس، عبدالرزاق: ١٨٤/٤، ١٨٥ (٧٤١٣...٧٤١٦)، وابن أبي شيبة: ٢٤٩/٦ (٩٤٩٢، ٩٤٩٣)، ورواه عن عائشة مالك في الموطاء، ص: ١٤٨، وعبدالرزاق: ١٨٣/٤ (٧٤١١)، والطحاوي في شرح معاني الآثار: ٩٣/٢، والتوضيح لابن ملقن: ١٨٨/١٣

(٥) رواه ابن أبي شيبة عن عكرمة والشعبي: ٢٤٠/٦ (٩٤٩٤)، التوضيح: ١٨٨/١٣

(٦) إكمال المعلم: ٤٣/٤

یہی مذہب تھا۔(۱) ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے اسے مباح قرار دینے والوں میں حضرت علی، حضرت عکرمہ، حضرت ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن اور مسروق بن الاجدع رحمہم اللہ کے ناموں کا بھی اضافہ کیا ہے۔(۲)

امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب

علامہ نووی رحمہ اللہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر روزہ دار کو اپنی شہوت کے بھڑکنے کا اندیشہ نہیں ہے، تو اس کے لیے بیوی کا بوسہ لینا اگرچہ حرام نہیں ہے، لیکن اولیٰ اور بہتر یہی ہے کہ روزے کی حالت میں بوسہ نہ لے، البتہ بوسہ لینے کی صورت میں یہ بھی نہیں کہا جائے گا کہ یہ مکروہ فعل ہے، کیونکہ خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی ازواج کا بوسہ لینا روزے کی حالت میں ثابت ہے، اور باوجود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس فعل کے ثبوت کے اس کو خلاف اولیٰ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس بات سے مامون تھے کہ آپ حد سے تجاوز کرتے، جب کہ آپ کے علاوہ کے حق میں حد سے تجاوز کر جانے کا اندیشہ اور خوف ہے، اس لیے اسے خلاف اولیٰ قرار دیا گیا ہے، اور اگر روزہ دار کو اپنی شہوت کے بھڑکنے کا اندیشہ ہے، تو ایسی صورت میں بوسہ لینا عندالشوافع حرام ہے۔(۳)

ابن قدامہ رحمہ اللہ کا کلام

ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بوسہ لینے والا تین حال سے خالی نہیں:

۱- بوسہ لیا اور انزال نہیں ہوا، تو روزہ فاسد نہیں ہوگا اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں، کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ ”آپ صلی اللہ علیہ وسلم روزے کی حالت میں بوسہ لیا کرتے تھے اور آپ خود پر سب سے زیادہ قابو یافتہ تھے۔“(۴) اور اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک دن میں نے

---

(١) رواه عنه مالك في الموطا، ص: ١٤٨، وابن أبي شيبة: ٢٣٨/٦ (٩٤٨٦)، التوضيح لابن ملقن: ١٨٨/١٣

(٢) المصنف لابن أبي شيبة: ٢٣٨/٦-٢٤٢ (٩٤٨٥، ٩٤٩٤، ٩٥٠١)

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب بيان أن القبلة في الصوم: ٢١٥/٧، دار إحياء التراث العربي، الحاوي في فقه الإمام الشافعي، كتاب الصوم، باب النية في الصوم: ٤٣٨/٣، ٤٣٩، دار الكتب العلمية

(٤) رواه الإمام البخاري في الصوم، باب المباشرة للصائم، رقم الحديث: ١٩٢٧، ومسلم في الصيام، باب =

روزے کی حالت میں بوسہ لے لیا، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ آج مجھ سے بہت بڑا گناہ ہو گیا ہے اور وہ یہ کہ میں نے روزے کی حالت میں بوسہ لے لیا ہے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((أرأيت لو تمضمضت من إناء وأنت صائم)) یعنی: تمہارا اس بارے میں کیا خیال ہے کہ اگر تم کسی برتن سے روزے کی حالت میں کلی کر لو؟ تو میں نے جوب دیا کہ "لا بأس به" یعنی: اس میں کوئی حرج نہیں ہے، تو اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((فمه))، یعنی: تو پھر روزہ کی حالت میں بوسہ لینا بھی ایسا ہی ہے۔(۱)

اس روایت میں بوسہ لینے کو کلی کرنے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح کلی میں پانی کے حلق سے نیچے اترنے کا اندیشہ ہے، ایسے ہی بوسہ لینے میں بھی شہوت کا اندیشہ ہے، لیکن جس طرح کلی کرنے میں اگر پانی حلق سے نہ اترے، تو روزہ فاسد نہیں ہوتا، ایسے ہی بوسہ لینے میں اگر منی کا خروج نہ ہو، تو روزہ فاسد نہیں ہوگا، وگرنہ روزہ فاسد ہو جائے گا۔

۲-بوسہ لیا اور انزال ہو گیا، تو بغیر کسی اختلاف کے روزہ فاسد ہو جائے گا۔

۳-تیسری صورت یہ ہے کہ بوسہ لینے سے مذی کا خروج ہوا، تو اس صورت میں ہمارے (حنابلہ) اور موالک کے نزدیک روزہ فاسد ہو جائے گا، جب کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور یہی حسن، امام شعبی، اور امام اوزاعی رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔(۲)

ان تین صورتوں کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ پس اگر روزہ دار شہوت والا ہے اور اس کا غالب گمان یہ ہے کہ بوسہ لیا، تو انزال ہو جائے گا، تو اس کے لیے بوسہ لینا حلال نہیں، بلکہ حرام ہے، کیونکہ ایسا بوسہ روزے کے لیے مفسد ہوگا، اور اگر وہ شہوت والا تو ہے، مگر غالب گمان نہیں ہے کہ منی نکلے گی، تو بوسہ لینا مکروہ ہے، کیونکہ خطرہ ہے کہ روزہ فاسد ہو جائے، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے اعراض کیا، میں نے پوچھا کہ ایسا کیا ہوا؟ تو

= بيان أن القبلة في الصوم، رقم الحديث: ۲۵۷۳....۲۵۷۹

(۱) سنن أبي داود، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم، رقم الحديث: ۲۳۸۵

(۲) المغني لابن قدامة: ۳٦۰/٤، ۳٦۱

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:((إنك تقبل وأنت صائم)).(۱)

البتہ بوسہ لینے کو حرام بھی قرار نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ روایت میں آتا ہے کہ ایک صحابی نے بیوی کا بوسہ لیا، اور پھر اپنی بیوی کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجا کہ اس مسئلہ کا حکم پوچھ کر آئے، وہ خاتون آئیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) بھی اپنی ازواج سے روزے کی حالت میں کبھی بوسہ لے لیا کرتے ہیں، پھر جب انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی اپنے شوہر کو خبر دی، تو انہوں نے نہ مانا اور کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہماری طرح نہیں ہیں، اُن کے لیے تو ان کے اگلے پچھلے تمام گناہ معاف کردیئے گئے ہیں، چنانچہ انہوں نے اپنی بیوی کو واپس بھیجا، بیوی نے آکر حضور علیہ الصلاۃ والسلام کو شوہر کے کلام کی خبر دی، تو آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا:((إني لأخشاكم لله، أعلمكم بما أتقى)).(۲)

امام نووی اور علامہ ابن قدامہ رحمہما اللہ کے کلام کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کے نزدیک اگر روزہ دار کو اپنی شہوت کے نہ بھڑکنے کا اطمینان ہے، تو اس کے لیے بوسہ لینا جائز ہے، اگرچہ خلاف اولیٰ ہے، اور اگر شہوت کے بھڑکنے کا اندیشہ ہے اور شہوت کے غالب آنے کا خوف ہے، تو ایسی صورت میں بوسہ لینا حرام ہے، البتہ اگر بوسہ لیا اور مذی خارج ہوئی، تو پھر امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کا مذہب الگ اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا مذہب الگ ہے، احناف اور شوافع کے نزدیک روزہ فاسد نہیں گا اور امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک روزہ فاسد ہو جائے گا، لہٰذا شیخ فانی کے لیے اور ایسے شخص کے لیے جس کی شہوت بوسہ لینے سے حرکت میں نہ آتی ہو، روزے کی حالت میں بیوی کا بوسہ لینا جائز غیر مکروہ ہے اور جوان کے لیے مکروہ ہے، کیونکہ جوان کی شہوت کے بھڑکنے کا قوی اندیشہ ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بوڑھے کے لیے اس کی اجازت دی اور جوان کو منع فرمایا اور علت یہ بیان

---

(۱) أخرجه البيهقي في كتاب الصيام، باب كراهية القبلة لمن حرّكت شهوته، وابن أبي شيبة، كتاب الصيام، باب من كره القبلة للصائم ولم يرخص فيها، رقم الحديث: ۹۵۰۲

(۲) ورواه الإمام مسلم بمعناه في الصيام، باب بيان أن القبلة في الصوم، رقم الحديث: ۲۵۸۸، وأخرجه الإمام مالك (برواية محمد بن الحسن) في الصيام، باب القبلة للصائم، رقم الحديث: ۳۵۱، دار القلم، المغني لابن قدامة: ۳۶۱/۴

فرمائی کہ بوڑھا اپنے نفس پر زیادہ قابو یافتہ ہے(۱)۔اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص، حضرت ابوایوب انصاری اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے۔(۲)

امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب

امام مالک رحمہ اللہ نے روزے کی حالت میں بیوی کا بوسہ لینے کو علی الاطلاق مکروہ کہا ہے۔(۳)

علامہ عینی رحمہ اللہ کی تحقیق

علامہ عینی رحمہ اللہ نے اس مسئلے میں علماء اور فقہاء کے اختلاف کو چار مذاہب پر تقسیم فرمایا ہے:

پہلا مذہب یہ ہے کہ روزے کی حالت میں بیوی کا بوسہ لینا مطلقاً جائز ہے، اور یہی حضرت عمر، سعد بن ابی وقاص، حضرت ابو ہریرہ، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا و عنہم کا مذہب ہے، اور تابعین میں سے حضرت عطاء، امام شعبی، اور حسن بصری رحمہم اللہ نے یہ قول اختیار کیا ہے، اور یہی امام احمد، امام اسحاق، امام داؤد اور علامہ ابن عبدالبر رحمہم اللہ کا بھی مسلک ہے۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ روزے کی حالت میں بیوی کا بوسہ لینا مطلقاً مکروہ ہے، اور یہی حضرت عبداللہ بن مسعود اور ابن عمر رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ بیوی کا بوسہ لینے میں بوڑھے اور جوان میں فرق ہے، بوڑھے کے لیے بوسہ لینا جائز اور جوان کے لیے ناجائز ہے۔ جس کی شہوت کے بھڑکنے کا اندیشہ ہو، اس کے لیے ناجائز ہے اور جس کی شہوت کے بھڑکنے کا اندیشہ نہ ہو، تو اس کے لیے جائز ہے اور یہی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا مذہب ہے، اسی طرح امام اعظم ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا اور سفیان ثوری اور امام شافعی رحمہم اللہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

چوتھا مذہب یہ ہے کہ فرض اور نفلی روزوں کے اعتبار سے فرق ہے، فرض روزوں میں مطلقاً مکروہ ہے اور نفلی روزوں میں جائز ہے، اور یہ امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔(۴)

---

(۱) سنن أبي داود، كتاب الصيام، باب كراهيته للشاب، رقم الحديث: ۲۳۸۷

(۲) المدونة الكبرى، كتاب الصيام، باب في القبلة والمباشرة.....الخ: ۲۶۸/۱، دار الكتب العلمية

(۳) المغني لابن قدامة: ۳۶۱/٤، التوضيح: ۱۸۹/۱۳، شرح النووي: ۲۱۵/۷، دار إحياء التراث العربي

(٤) البنايه شرح الهداية، كتاب الصوم، باب ما لايفطر الصائم، حكم التقبيل والمباشرة للصائم: ٤٤/٤، ٤٥

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ روزے کی حالت میں اگر بوسہ لیا، تو اس دن کے روزے کی قضاء کرے گا، گویا ان کے نزدیک روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ امام ثوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "هـذا لا يـؤخـذ بـه". یعنی: "حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول کو اختیار نہیں کیا جاتا۔" (۱) امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جہاں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روزے کی قضاء کرنے کا حکم منقول ہے، وہیں ان سے اس کے خلاف بھی منقول ہے، چنانچہ حضرت جابر، حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ روزے کی حالت میں اپنی بیوی کے ساتھ مباشرت (بوس وکنار) کیا کرتے تھے۔ نیز سعید بن المسیب رحمہ اللہ سے بھی نقض صوم منقول ہے، لیکن ظاہر ہے کہ سعید بن المسیب رحمہ اللہ کے قول کے مقابلے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت کہ "آپ صلی اللہ علیہ وسلم روزے کی حالت میں بوسہ لیا کرتے تھے" اولیٰ اور افضل ہے۔ (۲)

(وكنت أغتسل أنا والنبي صلى الله عليه وسلم من إناء واحد من الجنابة)

حدیث کے یہ الفاظ "كتاب الغسل" کے تحت گزر چکے ہیں اور اس سے متعلق تمام مباحث بھی وہیں "باب غسل الرجل مع امرأته" کے تحت گزر چکے ہیں۔

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت حدیث میں ذکر کردہ پہلے حکم میں ہے کہ دونوں میں حائضہ کے ساتھ سونے اور لیٹنے کے جواز کو بیان کیا گیا ہے۔ (۳)

٢٢ – باب : مَنْ أَخَذَ ثِيَابَ الْحَيْضِ سِوَى ثِيَابِ الطُّهْرِ .

ماقبل سے ربط

دونوں ابواب میں مناسبت اسی سے واضح ہے کہ دونوں میں ایک ہی حدیث مذکور ہے۔ (۴)

---

(١) المصنف لعبدالرزاق، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم: ٤/١٨٦، رقم الحديث: ٧٤٢٦، التوضيح: ١٣/ ١٨٩، ٤/١٨٦

(٢) شرح معاني الآثار، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم: ٢/٨٨...٩٠، عالم الكتب، التوضيح: ١٣/ ١٨٩

(٣) عمدة القاري: ٣/٤٤٧

(٤) عمدة القاري: ٣/٤٤٧

ترجمۃ الباب کا مقصد

امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس ترجمۃ الباب سے عورت کے لیے ایام حیض کے الگ سے کپڑے رکھنے کے جواز کو بیان کرنا ہے(۱)، لیکن شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عورت کے لیے ایام حیض کے الگ کپڑے رکھنے کے جواز پر حدیث باب سے استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ حدیث میں مذکور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے قول "فأخذت ثیاب حیضتي" سے مراد وہ کپڑے ہوں، جنہیں انسان لباس کے طور پر پہنتا ہے، کیونکہ "ثیاب حیضتي" میں ایک دوسرا احتمال بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ "ثیاب حیضتي" سے مراد وہ روئی ہو، جسے حائضہ حیض کی ابتداء پر فرج میں رکھتی ہے۔(۲)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس ترجمۃ الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد ایک وہم کو دور کرنا ہے، جو "باب هل تصلي المرأة في ثوب حاضت فيه" کے تحت ذکر کردہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے الفاظ "ما كان لإحدانا إلا ثوب واحد" سے پیدا ہوتا ہے کہ شاید ایام حیض کے لیے الگ سے کپڑے رکھنا اسراف میں داخل ہے، تو اس وہم کو اس ترجمۃ الباب سے زائل کیا کہ ایام حیض کے لیے الگ سے کپڑوں کا بندوبست کرنا اسراف میں داخل نہیں، بلکہ خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ میں آپ کی ازواج مطہرات سے یہ عمل ثابت ہے۔(۳)

کشمیہنی کی روایت میں "أخذ" کے بجائے "أعد" کے الفاظ ہیں۔(۴)

۳۱۷ : حدَّثنا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ قَالَ : حدَّثنا هِشَامٌ ، عَنْ يَحْيَى ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ ، عَنْ زَيْنَبَ بِنْتِ أَبِي سَلَمَةَ ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ (☆) قَالَتْ : بَيْنَا أَنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ، مُضْطَجِعَةً فِي خَمِيلَةٍ ، حِضْتُ

---

(۱) عمدة القاري: ۳/۴٤۷

(۲) شرح تراجم أبواب البخاري: ۲۰، الأبواب والتراجم: ٦٦

(۳) الكنز المتواري: ۳/۲۸۸، تقرير بخاري: ۲/۱۰۲

(٤) فتح الباري: ۱/٤۲۳، عمدة القاري: ۳/٤٤۷، إرشاد الساري: ۱/٥٦٤

(☆) قوله: "أم سلمة": الحديث، مر تخريج هذه الرواية في كتاب الحيض، باب من سمى النفاس حيضاً، رقم الحديث: ۲۹۸

فَانْسَلَلْتُ ، فَأَخَذْتُ ثِيابَ حِيضَتِي ، فَقَالَ : (أَنُفِسْتِ) . فَقُلْتُ : نَعَمْ ، فَدَعَانِي ، فَاضْطَجَعْتُ مَعَهُ فِي ٱلْخَمِيلَةِ . [ر : ٢٩٤]

''حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ اس دوران کہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ چادر میں لیٹی تھی، مجھے حیض شروع ہوگیا، میں آہستہ سے اٹھی اور حیض کے کپڑے لئے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تمہیں حیض شروع ہوگیا ہے؟ تو میں نے عرض کیا کہ جی ہاں! پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بلایا اور میں آپ کے ساتھ چادر میں لیٹ گئی۔''

تراجم رجال

معاذ بن فضالة

یہ ابوزید معاذ بن فضالہ بصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الوضوء، باب النهي عن الاستنجاء باليمين" کے تحت گزر چکے ہیں۔

هشام

یہ ابوبکر ہشام بن ابوعبداللہ سَنبر بصری دستوائی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الإيمان، باب زيادة الإيمان ونقصانه" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

يحيى

یہ مشہور امام یحییٰ بن ابی کثیر طائی یمامی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب العلم، باب كتابة العلم" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

أبوسلمة

یہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے اور فقہاء سبعہ میں سے ایک فقیہ اور مشہور

---

(١) كشف الباري: ٤٥٦/٢

(٢) كشف الباري: ٢٦٧/٤

تابعی ہیں (۱)۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کی کنیت ہی ان کا نام ہے (۲)، جب کہ دیگر حضرات فرماتے ہیں کہ ان کا نام "عبداللہ" تھا اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ان کا نام "اسماعیل" تھا۔ (۳)

ان کے حالات "كتاب الإيمان، باب صوم رمضان احتساباً من الإيمان" کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۴)

زينب بنت أبي سلمة

یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ربیبہ، حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی بیٹی زینب بنت ابی سلمہ عبداللہ بن عبدالاسد بن ہلال مخزومیہ قرشیہ رضی اللہ عنہا ہیں۔ ان کا نام "برّة" تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "زینب" سے بدل دیا۔ (۵)

ان کے حالات "كتاب العلم، باب الحياء في العلم" کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۶)

أم سلمة

یہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات "كتاب العلم، باب العظة والعلم بالليل" کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۷)

شرح حدیث

حدیثِ عائشہ اور حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہما کے درمیان تعارض

بظاہر حدیث مذکور اور پیچھے مذکور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول "ما كان لإحدانا إلا ثوب

(۱) تهذيب الأسماء واللغات: ۲/ ۲٤٠

(۲) تذكرة الحفاظ: ۱/ ٦٣، تهذيب الكمال: ٣٣/ ٣٧٥

(۳) تهذيب الكمال: ٣٣/ ٣٧١، سير أعلام النبلاء: ٤/ ٢٨٧، قال النووي: والصحيح المشهور هو الأول، كما في "تهذيب الأسماء واللغات: ۲/ ۲٤٠"

(٤) كشف الباري: ٢/ ٣٢٣

(٥) تهذيب الكمال: ٣٥/ ١٨٥، معرفة الصحابة لأبي نعيم: ٥/ ٢٣٩، رقم الترجمة: ٣٨٨٤

(٦) كشف الباري: ٤/ ٦١٠

(٧) كشف الباري: ٤/ ٣٩٣

واحد" کے درمیان تعارض ہے، کیونکہ اس حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ ازواج کے پاس حالت طہر کا الگ لباس ہوا کرتا تھا اور ایام حیض کے لیے الگ لباس، جب کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پاس پہننے کے لیے ایک کپڑا اور جوڑا ہوا کرتا تھا۔

تعارض کا جواب

جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول کا تعلق ابتداء اسلام کے زمانے کے ساتھ ہے، جب ایام شدت اور تنگدستی کے تھے اور اس وقت تک فتوحات نہیں ہوئی تھیں اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا اس وقت کی خبر دے رہی ہیں، جب فتوحات ہو چکی تھیں، غنائم حاصل ہو چکے تھے اور تنگدستی بھی دور ہو چکی تھی اور ازواج نے اپنے لئے ایام حیض کے لیے الگ کپڑے تیار کر لئے تھے، لہٰذا اس طرح دونوں حدیثوں میں تعارض نہیں رہا۔(۱)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کا جواب

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک عدم تعارض کا ایک احتمال یہ بھی ہے کہ دونوں حدیثوں میں دو الگ الگ بیویوں کا بیان ہے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی عادت کثرتِ صدقات کے حوالے سے معروف و مشہور ہے کہ وہ کثرت سے صدقات دیا کرتی تھیں، یہاں تک کہ گھر میں کچھ نہیں چھوڑتی تھیں، پس حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول "ما کان لإحدانا إلا ثوب واحد" ان کی اپنی ذات کے اعتبار سے ہے اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی بات ان کی اپنی ذات کے اعتبار سے ہے۔(۲)

اس حدیث سے متعلق باقی تمام مباحث "باب من سمی النفاس حیضاً" کے تحت گزر چکے ہیں۔

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت بالکل واضح ہے کہ دونوں میں عورت کے لیے ایام حیض کے الگ سے کپڑے رکھنے کا ذکر ہے۔(۳)

---

(۱) عمدة القاري: ۳/۴۴۷، إرشاد الساري: ۱/۵٦٤، الكنز المتواري: ۳/۲۸۸

(۲) الكنز المتواري: ۳/۲۸۸

(۳) عمدة القاري: ۳/۴۴۷

۲۳ - باب : شُهُودِ ٱلْحَائِضِ ٱلْعِيدَيْنِ وَدَعْوَةَ ٱلْمُسْلِمِينَ ، وَيَعْتَزِلْنَ ٱلْمُصَلَّى .

ماقبل سے ربط

دونوں ابواب میں مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں حائضہ سے متعلق ایک ایک مسئلے کا تذکرہ ہے۔(۱)

ترجمۃ الباب میں موجود لفظِ "یعتزلن" کو جمع کے صیغے کے ساتھ ذکر کرنا، (جبکہ 'حائض' مفرد مذکور ہے) "حائض" کے اسم جنس ہونے کے اعتبار سے ہے، یا پھر یہاں محذوف مانیں گے اور تقدیری عبارت یوں ہوگی: "ویعتزلن الحیض". (۲)

ترجمۃ الباب کا مقصد

اس ترجمۃ الباب میں امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ ہے کہ حائضہ کے لیے عیدین میں شرکت کرنا، خیر وبرکت اور وعظ ونصیحت کی مجالس میں شرکت کرنا سب جائز اور درست ہے، مگر اتنی بات ضرور ہے کہ حائضہ عورتیں عیدگاہ سے الگ رہیں، اس لیے نہیں کہ عیدگاہ کا حکم مسجد کا ہے، بلکہ اس لیے کہ جب ان حائضہ عورتوں نے نماز پڑھنی نہیں، تو پھر نمازیوں کے ساتھ گھلنے ملنے اور ان کے پاس بیٹھنے کی بھی کیا ضرورت ہے۔(۳)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

اسی غرض کو حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ نے ایک دوسرے پیرائے میں ذکر کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ کی غرض اس ترجمۃ الباب سے اس بات کو بیان کرنا ہے کہ عیدگاہ حائضہ عورتوں کے داخلے کے ممنوع ہونے میں مسجد کے حکم میں نہیں ہے کہ جس طرح مساجد میں حائضہ عورتوں کا جانا منع ہے، ایسے ہی عیدگا میں بھی حائضہ عورتوں کا داخل ہونا منع ہے، اور یہی جمہور حضرات کا مذہب ہے (گویا امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد جمہور کی تائید کرنا ہے)، جبکہ دوسرے حضرات کی رائے یہ ہے کہ عیدگاہ چونکہ مسجد کے حکم میں ہے

---

(۱) عمدة القاري: ۴۴۷/۳

(۲) فتح الباري: ۴۲۲/۱

(۳) إيضاح البخاري: ۱۲۹/۱۱، وهو المفهوم من كلام العلام بدرالدين العيني رحمه الله في "عمدة القاري: ۴۴۸/۳" والقسطلاني رحمه الله في "إرشاد الساري: ۳۶۰/۱"

اور حائضہ عورت کا مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں، اس لیے یہ عورتیں عیدگاہ میں بھی داخل نہیں ہوسکتیں۔(۱)

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب عیدگاہ جمہور کے نزدیک مسجد کے حکم میں نہیں ہے، تو پھر اندر جانے کی ممانعت کیونکر ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ حائضہ عورتیں نماز نہیں پڑھتیں اور اندر جاکر سوائے قطع صفوف کا سبب بننے کے اور کچھ حاصل نہیں ہوگا، اس لیے انہیں اندر جانے سے منع کیا گیا ہے۔(۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم استحبابی ہے، تاکہ بلاوجہ مردوں کے ساتھ اختلاط نہ ہو۔(۳)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی دوسری رائے

نیز شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ نے ایک اور احتمال بھی ذکر کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے اور وہ وہم یہ ہے کہ جب حائضہ عورتیں نماز پڑھ نہیں سکتیں، تو پھر عیدگاہ کی طرف انہیں لے جانے میں کیا فائدہ ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ ان کا عیدگاہ کی طرف نکلنا حصول برکت اور دعا کے لیے ہے اور دوسرا یہ بھی ہے کہ اس سے مسلمانوں کی کثرت اور شان وشوکت کا بھی مظاہرہ ہوتا ہے۔(۴)

فائدہ

شراح کرام رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ "اعتزال عن المصلی" (عیدگاہ سے علیحدہ رہنے) کا حکم اس وقت ہے کہ اگر عیدگاہ کی دیواریں وغیرہ مسجد کے طرز پر نہ بنائی گئی ہوں، صرف خالی میدان ہو، جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تھا، مگر اب موجودہ زمانے میں مناسب یہ ہے کہ عیدگاہیں مساجد کے حکم میں ہوں، کیونکہ آج کل یہ مساجد کی شکل کی بنائی جاتی ہیں۔(۵)

۳۱۸ : حدّثنا مُحَمَّدٌ ، هُوَ ٱبْنُ سَلَامٍ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا عَبْدُ ٱلْوَهَّابِ ، عَنْ أَيُّوبَ ، عَنْ

(۱) الكنز المتواري: ۲۸۹/۳، الأبواب والتراجم: ٦٧، تقرير بخاري: ۱۰۳/۲

(۲) تقرير بخاري: ۱۰۳/۲

(۳) إرشاد الساري: ۳٦٠/۱، فتح الباري: ٤٢٣/۱

(٤) الكنز المتواري: ۲۸۸/۳، الأبواب والتراجم: ٦٧، فيض الباري: ٥٠٣/۱

(٥) فيض الباري: ٥٠٢/۱، إيضاح البخاري: ۱۲۹/۱۱

(☆) قوله: "أم عطية": الحديث، رواه البخاري في العيدين، باب خروج النساء والحيض إلى المصلّى، أيضاً =

حَفْصَةَ قَالَتْ: كُنَّا نَمْنَعُ عَوَاتِقَنَا أَنْ يَخْرُجْنَ فِي الْعِيدَيْنِ، فَقَدِمَتِ امْرَأَةٌ، فَنَزَلَتْ قَصْرَ بَنِي خَلَفٍ، فَحَدَّثَتْ عَنْ أُخْتِهَا، وَكَانَ زَوْجُ أُخْتِهَا غَزَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ثِنْتَيْ عَشْرَةَ، وَكَانَتْ أُخْتِي مَعَهُ فِي سِتٍّ، قَالَتْ: كُنَّا نُدَاوِي الْكَلْمَى، وَنَقُومُ عَلَى الْمَرْضَى، فَسَأَلَتْ أُخْتِي النَّبِيَّ ﷺ: أَعَلَى إِحْدَانَا بَأْسٌ، إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهَا جِلْبَابٌ، أَنْ لَا تَخْرُجَ؟ قَالَ: (لِتُلْبِسْهَا صَاحِبَتُهَا مِنْ جِلْبَابِهَا، وَلْتَشْهَدِ الْخَيْرَ، وَدَعْوَةَ الْمُسْلِمِينَ). فَلَمَّا قَدِمَتْ أُمُّ عَطِيَّةَ(☆) سَأَلْتُهَا: أَسَمِعْتِ النَّبِيَّ ﷺ؟ قَالَتْ: بِأَبِي، نَعَمْ، وَكَانَتْ لَا تَذْكُرُهُ إِلَّا قَالَتْ بِأَبِي، سَمِعْتُهُ يَقُولُ: (يَخْرُجُ الْعَوَاتِقُ، وَذَوَاتُ الْخُدُورِ، أَوِ الْعَوَاتِقُ ذَوَاتُ الْخُدُورِ، وَالْحُيَّضُ، وَلْيَشْهَدْنَ الْخَيْرَ، وَدَعْوَةَ الْمُؤْمِنِينَ، وَيَعْتَزِلُ الْحُيَّضُ الْمُصَلَّى). قَالَتْ حَفْصَةُ: فَقُلْتُ: الْحُيَّضُ؟ فَقَالَتْ: أَلَيْسَ تَشْهَدُ عَرَفَةَ، وَكَذَا وَكَذَا.

[۳۴۴، ۹۲۸، ۹۳۱، ۹۳۷، ۹۳۸، ۱۵۶۹]

"حضرت حفصہ رحمہا اللہ نے فرمایا کہ ہم عورتوں کو عیدگاہ میں جانے سے روکتے تھے، پھر ایک عورت آئی اور بنی خلف کے محل میں اتری، اس نے اپنی بہن کے حوالے سے نقل کیا کہ اس کی بہن کے شوہر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بارہ غزووں میں شریک رہے ہیں اور خود ان کی بہن اپنے شوہر کے ساتھ چھ غزووں میں گئی تھی۔ انہوں نے بیان کیا کہ ہم زخمیوں کی مرہم پٹی کیا کرتی تھیں اور مریضوں کی تیمارداری کیا کرتی تھیں، میری بہن نے ایک مرتبہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ اگر ہم میں سے کسی کے پاس چادر (جو

= تحت رقم الحديث: ۹۷۴، وفي باب إذا لم يكن لها جلباب في العيد، رقم الحديث: ۹۸۰، وفي باب التكبير أيام منى وإذا غدا إلى عرفة، رقم الحديث: ۹۷۱، وفي باب اعتزال الحيّض المصلّى، رقم الحديث: ۹۸۱، وفي الصلاة، باب وجوب الصلاة في الثياب، رقم الحديث: ۳۵۱، وفي الحج، باب تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت، رقم الحديث: ۱۶۵۲، ومسلم في صلاة العيدين، باب ذكر إباحة خروج النساء في العيدين إلى المصلّى وشهود الخطبة، رقم الحديث: ۲۰۵۴....۲۰۵۶، وأبوداود في الصلاة، باب خروج النساء في العيد، رقم الحديث: ۱۱۳۶....۱۱۳۹، والترمذي في الصلاة، باب ماجاء في خروج النساء في العيدين، رقم الحديث: ۵۳۹، ۵۴۰، والنسائي في العيدين، باب خروج العواتق وذوات الخدور في العيدين، رقم الحديث: ۱۵۵۹، وابن ماجه في الصلاة، باب ماجاء في خروج النساء في العيدين، رقم الحديث: ۱۳۰۸. وجامع الأصول في أحاديث الرسول: ۱۴۸/۶، رقم الحديث: ۴۲۶۳

برقعہ کے طور پر باہر نکلنے کے لیے عورتیں استعمال کرتی ہیں) نہ ہو، تو کیا اس کے لیے اس میں کوئی حرج ہے کہ وہ باہر نہ نکلے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کی ساتھی کو چاہیے کہ اپنی چادر میں سے کچھ حصہ اسے بھی اوڑھا دے، پھر وہ خیر کے مواقع پر اور مسلمانوں کی دعاؤوں میں شریک ہوں۔ پھر جب حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا آئیں، تو میں نے ان سے بھی یہی سوال کیا، تو انہوں نے فرمایا کہ میرے باپ آپ پر فدا ہوں، ہاں! آپ نے یہ فرمایا تھا اور حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا جب بھی آپ کا ذکر کرتیں، تو یہ ضرور فرماتیں کہ میرے باپ آپ پر فدا ہوں۔ (انہوں نے کہا) میں نے آپ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ جوان لڑکیاں، پردے والیاں یا اور حائضہ عورتیں باہر نکلیں اور مواقع خیر میں اور مسلمانوں کی دعاؤوں میں شریک ہوں اور حائضہ عورت عیدگاہ سے الگ رہے۔ حضرت حفصہ فرماتی ہیں کہ میں نے پوچھا کہ حائضہ عورتیں بھی عیدگاہ جاسکتی ہیں، تو انہوں نے فرمایا کہ کیا وہ عرفہ میں اور فلاں فلاں جگہ نہیں جاتیں؟! یعنی: مزدلفہ، منیٰ اور نماز استسقاء میں۔"

تراجم رجال

محمد بن سلام

یہ ابوعبداللہ محمد بن سلام بن الفرج السلمی البیکندی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "کتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((أنا أعلمكم بالله))" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

عبدالوهاب

یہ عبدالوہاب بن عبدالمجید بن الصلت ثقفی بصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات بھی "کتاب الإيمان، باب حلاوة الإيمان" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

---

(۱) كشف الباري: ۹۳/۲

(۲) كشف الباري: ۲۶/۲

أيوب

یہ ایوب بن ابی تمیمہ کیسان سختیانی بصری رحمہ اللہ ہیں۔ان کی کنیت "ابوبکر" ہے۔
ان کے حالات بھی "كتاب الإيمان، باب حلاوة الإيمان" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

حفصة

یہ ام الہذیل حفصہ بنت سیرین انصاریہ بصریہ رحمہا اللہ ہیں۔یہ محمد بن سیرین رحمہ اللہ کی بہن ہیں۔
ان کے حالات "كتلب الوضوء، باب التيمن في الوضوء والغسل" کے تحت گزر چکے ہیں۔

شرح حدیث

(نمنع عواتقنا)

"عواتق" کی تفسیر

عواتق "عاتق" کی جمع ہے اور "عواتق" ان نوجوان لڑکیوں کو کہتے ہیں، جو قریب قریب بلوغت کو پہنچی ہوں اور اب اپنے والدین کے پاس پردہ نشینی کی زندگی گزار رہی ہوں اور اب تک ان کی شادیاں نہ ہوئی ہوں، اور انہیں "عــوانـق" اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ بچپن کی زندگی، والدین کی خدمت اور گھر کے دیگر کاموں سے تو آزاد ہو چکی ہوتی ہیں، مگر اب تک ان کی شادیاں نہیں ہوئی ہوتیں۔(۲)

ابوزید رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "عاتق" اس جوان لڑکی کو کہتے ہیں، جو قریب البلوغ ہو اور اس کی شادی نہ ہوئی ہو(۳)۔اسی طرح اس لفظ سے متعلق اور بھی مختلف اقوال ہیں، مگر سب کا حاصل یہی نکلتا ہے کہ "عاتق"

---

(۱) كشف الباري: ٢٦/٢

(۲) تهذيب اللغة للأزهري: ٢١٠/١، المؤسسة المصرية العامة، النهاية لابن الأثير: ١٧٨/٣، ١٧٩، مؤسسة التاريخ الإسلامي، الفائق في غريب الحديث والأثر: ٣٨٩/٢، دار المعرفة، لبنان، عمدة القاري: ٤٤٩/٣، ٤٥٠، دار الكتب العلمية، التوضيح لابن ملقن: ١١٦/٥، فتح الباري: ٤٢٢/١، إرشاد الساري: ٣٦٠/١، منحة الباري: ٦٥٣/١، شرح الكرماني: ١٩٦/٣

(۳) عمدة القاري: ٤٤٩/٣

جوان کنواری لڑکی کو کہتے ہیں، خواہ بلوغت کو پہنچ چکی ہو، یا قریب البلوغ ہو، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس لفظ کا اطلاق دونوں پر فرمایا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"وهي من بلغت الحلم أو قاربته أو استحقت التزويج أو هي الكريمة على أهلها أو التي عتقت عن الامتهان في الخروج للخدمة".(۱)

نیز اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں بھی جوان لڑکیوں کو گھروں سے نکلنے سے روکا جاتا تھا، اگرچہ وصال نبوی کے فوراً بعد حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے اس کا خاص لحاظ نہیں کیا، بلکہ عورتوں کے نکلنے کے مسئلے کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے چلے آئے حکم پر رہنے دیا، مگر پھر بعد میں عورتوں کو نکلنے سے فسادِ زمانہ کے پیش نظر منع کر دیا گیا۔(۲)

(فقدمت امرأة)

شراح کرام رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ اس عورت کا نام معلوم نہیں ہو سکا۔(۳)

(قصر بني خلف)

شراح فرماتے ہیں کہ یہ قصر بنی خلف ''بصرہ'' میں واقع تھا اور یہ طلحہ بن عبداللہ بن خلف خزاعی کی طرف منسوب ہے، جو کہ "طلحة الطلحات" کے نام سے مشہور تھے اور یہ بحستان کے والی بھی رہ چکے تھے۔(۴) علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ قصر بنی خلف، طلحہ کی طرف منسوب نہیں، بلکہ طلحہ کے دادا ''خلف'' کی طرف منسوب ہے، کیونکہ ایک روایت میں واضح انداز میں اسے طلحہ کے دادا ''خلف'' کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔(۵)

---

(۱) فتح الباري: ۱/ ٤٢٢

(۲) فتح الباري: ۱/ ٤٢٢

(۳) فتح الباري: ۱/ ٤٢٢، عمدة القاري: ۳/ ٤٥٠

(٤) فتح الباري: ۱/ ٤٢٢، عمدة القاري: ۳/ ٤٥٠

(٥) عمدة القاري: ۳/ ٤٥٠، التوضيح: ٥/ ١١٥

(فحدثت عن أختها)

"اُخت" سے کون مراد ہیں؟

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ "اخت" سے مراد ام عطیہ رضی اللہ عنہا ہیں اور بعض کا کہنا ہے کہ یہ ام عطیہ نہیں، کوئی اور ہیں اور اسی کو علامہ کرمانی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے، اور اگر "اخت" سے مراد ام عطیہ رضی اللہ عنہا کے ہونے کو تسلیم کر بھی لیا جائے، تب بھی ان کے شوہر کا نام معلوم نہیں اور آگے اس "اخت" کے شوہر کا بھی تذکرہ ہے۔(۱)

(ثنتي عشرة)

اصیلی کی روایت میں "ثنتي عشرة غزوةً" ہے۔ "عشرة" شین کے سکون کے ساتھ پڑھا جاتا ہے اور تمیمی اسے شین کے کسرہ کے ساتھ پڑھتے ہیں۔(۲)

(وكانت أختي)

یہاں عبارت محذوف ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے: "قالت المرأة المحدثة: وكانت أختي" اور اس تقدیر کی ضرورت اس لیے پڑی، تا کہ معنی صحیح اور درست رہے۔(۳)

(معه)

اپنے شوہر کی معیت کا تذکرہ کر رہی ہیں، یا پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت بھی مراد ہوسکتی ہے۔(۴)

(ست)

أي: في ستِ غزوات، اور امام طبرانی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ انہوں نے سات غزوات میں شرکت کی۔(۵)

---

(۱) فتح الباري: ١/ ٤٢٢، التوضيح: ٥/ ١١٥، شرح الكرماني: ٣/ ١٩٦

(۲) فتح الباري: ١/ ٤٢٢، عمدة القاري: ٣/ ٤٥٠

(۳) فتح الباري: ١/ ٤٢٢، عمدة القاري: ٣/ ٤٥٠

(٤) شرح الكرماني: ٣/ ١٩٦، عمدة القاري: ٣/ ٤٥٠، إرشاد الساري: ١/ ٣٦٠

(٥) التوضيح: ٥/ ١١٥، عمدة القاري: ٣/ ٤٥٠، إرشاد الساري: ١/ ٣٦٠، المعجم الكبير للطبراني: =

(قالت)

یہاں "قالت" کا فاعل "اخت" ہے، نا کہ "مرأة"(۱).

(كنّا)

صیغۂ جمع کے ساتھ تعبیر اس لیے اختیار کی، تا کہ اور عورتوں کی بھی غزوات میں شرکت کا بیان ہوجائے۔(۲)

(الكلمىٰ)

کلمیٰ "کلیم" کی جمع ہے اور مفعول، یعنی: جریح کے معنی میں ہے، اور "مرضی" بھی "کلمی" کی طرح ہے، یعنی: مرضی "مریض" کی جمع ہے اور اسم مفعول کے معنی میں ہے اور یہ قیاس کے موافق ہے۔(۳)

(بأس)

یعنی: اس میں کوئی حرج، یا گناہ تو نہیں۔(۴)

(جلباب)

"جلباب" کی تفسیر

یہ لفظ جیم کے کسرہ اور لام کے سکون کے ساتھ پڑھا جاتا ہے اور اس کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں: ۱-عورت کی اوڑھنی کی طرح کا کھلا دوپٹہ، جس میں عورت اپنے سر اور سینے کو چھپاتی ہے۔۲-جلباب "قمیص" کو کہتے ہیں۔۳-اوڑھنی سے کچھ چھوٹا کپڑا جسے عورت پہننے میں استعمال کرتی ہے۔۴-اوڑھنی کی طرح کا ایک

= ۲۵/۵۵، رقم الحديث: ۱۲۱، مكتبة العلوم والحكم

(۱) فتح الباري: ۱/۴۲۲، عمدة القاري: ۳/۴۵۰، شرح الكرماني: ۳/۱۹۶، إرشاد الساري: ۱/۳۶۰

(۲) شرح الكرماني: ۳/۱۹۶، عمدة القاري: ۳/۴۵۰، إرشاد الساري: ۱/۳۶۰

(۳) التوضيح: ۵/۱۱۶، فتح الباري: ۱/۴۲۳، عمدة القاري: ۳/۴۵۰، شرح الكرماني: ۳/۱۹۷، منحة الباري: ۱/۶۵۳، إرشاد الساري: ۱/۳۶۰

(٤) عمدة القاري: ۳/۴۵۰

کپڑا، جس سے عورت اپنے لباس کو چھپاتی ہے۔ ۵- جلباب ''دوپٹہ'' اور ''اوڑھنی'' کو کہتے ہیں۔ ۶- جلباب "ملحفة" کے معنی میں ہے، یعنی: عورت کے پہننے کی چادر۔ ۷- کھلا کپڑا جو چادر سے کچھ چھوٹا ہوتا ہے۔ ۸- جلباب کا معنی ہے "الملاءة" یعنی: عورتوں کے اوڑھنے کی چادر جو دوہری ہوتی ہے۔ ۹- اوڑھنی جو خمار سے چھوٹی ہوتی ہے، مگر کھلی ہوتی ہے۔ ۱۰- ایسا بڑا کپڑا جو چادر سے کچھ چھوٹا ہوتا ہے اور عورت اس سے اپنی کمر اور سینے کو چھپاتی ہے۔(۱)

(لتُلبِسَها)

چادر وغیرہ اوڑھانے سے کیا مراد ہے؟

اس کی تفسیر میں تین احتمال ہیں:

پہلا احتمال یہ ہے کہ اس سے جنس مراد ہو اور معنی یوں ہو: دوسری ساتھی اِس ساتھی کو کوئی چادر وغیرہ جس کی اسے فی الحال ضرورت نہ ہو، عاریۃً دے دے، اس صورت میں کلمہ ''من'' زائدہ بھی ہوسکتا ہے اور تبعیضیہ بھی ہوسکتا ہے اور اس احتمال کی تائید ترمذی شریف کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے، کیونکہ اس روایت میں ایک تو لفظ ''جلباب'' جمع کے ساتھ مذکور ہے اور دوسرا اس روایت میں عاریۃً دینے کی تصریح ہے۔ روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں: "فلتعرها أختها من جلابيبها".(۲)

دوسرا احتمال یہ ہے کہ معنی یوں ہو: دوسری ساتھی اِس ساتھی کو اپنے ساتھ چادر میں شریک کرے، اس صورت میں ''من'' تبعیضیہ ہوگا، لیکن یہ احتمال اس پر مبنی ہے کہ وہ چادر، یا وہ کپڑا زیادہ بڑا ہو، یہاں تک کہ اس میں دو لڑکیاں آسکیں۔ اس احتمال کی تائید ابوداود کی روایت سے ہوتی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: "تلبسها صاحبتها طائفةً من ثوبها".(۳)

اور تیسرا احتمال یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشادِ پاک کو مبالغہ پر محمول کیا جائے، یعنی: یہ

(۱) التوضيح: ۵/۱۱۶، فتح الباري: ۱/۴۲۳، عمدة القاري: ۳/۴۵۰، منحة الباري: ۱/۶۵۳

(۲) جامع الترمذي، أبواب العيدين، باب خروج النساء في العيدين، رقم الحديث: ۵۳۹

(۳) سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب خروج النساء في العيدين، رقم الحديث: ۱۱۳۶

عورتیں بھی ضرور شرکت کریں، چاہے ایک ایک کپڑے، یا چادر میں دو، دو نکلیں۔(۱)

(دعوة المسلمين)

کشمیہنی رحمہ اللہ کی روایت میں ''مؤمنین'' کا لفظ وارد ہوا ہے اور یہی حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کی روایت کے موافق ہے اور مراد یہ ہے کہ مسلمانوں کے دعائیہ اجتماعات، جیسے نماز استسقاء کے لیے اجتماع وغیرہ، میں حاضر ہوں۔(۲)

(ويشهدن الخير)

یعنی: خیر کی مجالس میں شرکت کر سکتی ہیں، جیسا کہ سماع حدیث کی مجلس، یا مریض کی عیادت وغیرہ کے لیے بھی جا سکتی ہیں۔(۳)

(وكانت لاتذكره إلا قالت: بأبي)

یعنی: حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا جب بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا تذکرہ فرماتیں، تو ساتھ "بـأبـي" ضرور فرماتیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ میرے والد آپ پر فدا ہوں۔(۴)

لفظ "بأبي" کی تحقیق

"بأبي" محذوف سے متعلق ہے، جو مبتدا بن رہا ہے اور اس کا مابعد محل رفع میں واقع ہو کر اس کے لیے خبر بن رہا ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے: "أنـت مفدى بأبي" اور یہ بھی جائز ہے کہ اس کا متعلق فعل محذوف نکالیں اور تقدیری عبارت یوں ہو: "فـديتك بـأبـي" اور فعل محذوف کا مابعد محل نصب میں ہوگا، اور یہ حذف وتقدیر تخفیف کی غرض سے ہے، کیونکہ ایسے کلمات کا استعمال کثرت سے ہوتا ہے۔(۵)

---

(١) التوضيح: ٥/ ١١٦، فتح الباري: ١/ ٤٢٤، عمدة القاري: ٣/ ٤٥٠، منحة الباري: ١/ ٦٥٤، إرشاد الساري: ١/ ٣٦٠

(٢) شرح الكرماني: ٣/ ١٩٧، فتح الباري: ١/ ٤٢٤، عمدة القاري: ٣/ ٤٥٠، إرشاد الساري: ١/ ٣٦٠

(٣) شرح الكرماني: ٣/ ١٩٧، عمدة القاري: ٣/ ٤٥٠، إرشاد الساري: ١/ ٣٦٠

(٤) فتح الباري: ١/ ٤٢٤، شرح الكرماني: ٣/ ١٩٧

(٥) عمدة القاري: ٣/ ٤٥١

نیز ایک احتمال یہ بھی ہے کہ یہ کلمہ قسم ہو، یعنی: "أقسم بأبي" کے معنی میں ہو(۱)، لیکن پہلی صورت اور پہلا احتمال سیاق کے زیادہ قریب ہے، اور اظہر واولیٰ بھی ہے۔(۲)

"بأبي" اس لفظ سے متعلق چار لغات ہیں:

(الف) بِأَبِيَ "بكسر الباء في الموضعين وفتح الهمزة.

(ب) بِأَبَا "بكسر الباء الأولى وفتح الثانية وفتح الهمزة وفي آخره ألف.

(ج) بِيَبِيَ "بكسر الباء في الموضعين وفتح الياء الأولى وسكون الثانية.

(د) بِيَبَا "بكسر الباء الأولى وفتح الثانية وفتح الياء وفي آخره ألف.

آخر الذکر تینوں لغات کی اصل "بِـأَبِـيَ" ہے، چنانچہ دوسری لغت میں یائے اخیرہ کو الف سے بدلا گیا ہے اور اسی الف کی مناسبت سے ماقبل کی حرکت کو بھی فتحہ میں بدل دیا اور تیسری لغت میں ہمزہ کو یاء سے بدلا گیا ہے، اور آخری لغت میں ہمزہ کو یاء سے اور یاء کو ہمزہ سے بدلا گیا ہے۔ ان چاروں لغات میں سے پہلی اور تیسری لغت زیادہ مشہور ہے اور یہی دونوں فصیح بھی ہیں۔(۳)

(أسمعت النبي صلى الله عليه وسلم)

''ہمزہ'' استفہامیہ ہے، اور "سمعت" کے بارے میں نحویوں کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ یہ دو مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ دو مفعول کی طرف متعدی نہیں ہوتا، پہلی صورت میں تقدیری عبارت یوں ہوگی: "أسمعت النبي صلى الله عليه وسلم المذكور" اور دوسری صورت میں تقدیری عبارت یوں ہوگی: أسمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول المذكور، اور آخری جملہ حال واقع ہوگا۔(۴)

---

(۱) شرح الكرماني: ۱۹۷/۳، عمدة القاري: ۴۵۱/۳

(۲) عمدة القاري: ۴۵۱/۳

(۳) النهاية لابن الأثير: ۳۵/۱، دار المعرفة، التوضيح: ۱۱۷/۵، فتح الباري: ۴۲۳/۱، شرح الكرماني: ۱۹۷/۳، منحة الباري: ۶۵۴/۱، عمدة القاري: ۴۵۱/۳

(۴) شرح الكرماني: ۱۹۷/۳، عمدة القاري: ۴۵۱/۳

(سمعته)

یہ مستثنیٰ کا تتمہ نہیں ہے، اس لیے کہ پیچھے مذکور "بأبي نعم" اس پر دال اور قرینہ ہے کہ حصر "بأبي" کے اندر ہے، لہٰذا "سمعته" کا اس مستثنیٰ کے ساتھ تعلق نہیں ہے۔(۱)

(يخرج العواتق وذوات الخدور ... أو... العواتق ذوات الخدور)

اختلافِ روایات

اس میں تین روایتیں ہیں۔ پہلی روایت واؤ عاطفہ کے ساتھ ہے، یعنی: لفظِ "عواتق" اور لفظِ "ذوات" کے درمیان واؤ عاطفہ ہے۔ دوسری روایت واؤ عاطفہ کے بغیر ہے اور اس صورت میں ذوات الخدور "عواتق" کے لیے صفت بنے گی۔ تیسری روایت "ذات الخدور" کے ساتھ ہے، یعنی: لفظِ ذات مفرد مذکور ہے۔(۲)

لفظِ "خدر" کی تحقیق

خـــدور "خـــدر" کی جمع ہے اور یہ لفظ "خدر" خاء کے کسرہ اور دال کے سکون کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ "خدر" اس پردے کو کہتے ہیں، جو گھر کے ایک کونے میں کنواری لڑکی کے لیے لگا ہوا ہوتا ہے، جس کی اوٹ میں کنواری لڑکی بیٹھا کرتی ہے۔(۳)

ابن سیدہ فرماتے ہیں کہ "خدر" اس پردے کو کہتے ہیں کہ جو کنواری لڑکی کے لیے گھر کے ایک گوشے میں کھینچا جاتا ہے، اور پھر اس لفظ کا استعمال ہر اس چیز کے لیے ہونے لگا، جو چھپا سکتی ہو(۴)۔ بعض نے کہا ہے کہ "خدر" کے معنی ہودج (ڈولی) کے ہیں، بعض نے خدر کو "بیت" یعنی: گھر کے معنی میں لیا ہے۔(۵)

(۱) شرح الكرماني: ۱۹۷/۳، عمدة القاري: ۳/ ۴۵۱، منحة الباري: ۱/ ٦٥٤

(۲) شرح الكرماني: ۱۹۷/۳، فتح الباري: ۱/ ۴۲۳، عمدة القاري: ۴۵۱/۳

(۳) النهاية لابن الأثير: ۱/ ۳۳، المكتبة العلمية، بيروت، التوضيح: ۱۱۷/۵، فتح الباري: ۴۲۳/۱

(٤) المخصص لابن سيده: ۱/ ۳۸۸، دار إحياء التراث العربي، المحكم والمحيط الأعظم: ٥/ ۱۳۳، دار الكتب العلمية، عمدة القاري: ۴۵۱/۳

(٥) المخصص لابن سيده: ۱/ ۳۸۸، دار إحياء التراث العربي، المحكم والمحيط الأعظم: ٥/ ۱۳۳، دار الكتب العلمية، عمدة القاري: ۳/ ۴۵۱، التوضيح: ٥/ ۱۱۷

علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ''خدر'' کو ''بیت'' کے معنی میں لینا بہت بعید بات ہے(۱)۔

خدر کی جمع "خدور" کے علاوہ "أخدار" بھی مستعمل ہے اور جمع الجمع "أخادیر" ہے۔(۲)

(ويعتزل الحيض المصلّى)

یہ خبر بمعنی الامر ہے، اور ایک روایت میں "ويعتزلن الحيض المصلّى" وارد ہوا ہے اور یہ ایسے ہی ہے، جیسے "أكلوني البراغيث" کہا جاتا ہے۔

حائضہ عورتوں کے لیے عیدگاہ سے علیحدہ رہنے کا حکم اور اس کی حکمت

جمہور حضرات نے حائضہ عورتوں کے لیے عیدگاہ سے الگ رہنے کے حکم کو استحباب پر محمول کیا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ عیدگاہ مسجد کے حکم میں نہیں ہے، جو حائضہ عورتوں کو اس میں داخل ہونے سے منع کیا جائے، البتہ مسجد کے حکم میں نہ ہونے کے باوجود داخل ہونے سے روکنا اس وجہ سے ہے، تاکہ بلاوجہ اور خوامخواہ عورتوں کا مردوں کے ساتھ اختلاط نہ ہو، کیونکہ ان حائضہ عورتوں نے نماز تو ویسے بھی نہیں پڑھنی، لہذا عیدگاہ میں داخل ہونے کی بھی ضرورت نہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں علامہ کرمانی رحمہ اللہ نے بعید بات کہی ہے، چنانچہ پہلے انہوں نے عیدگاہ سے علیحدہ رہنے کے حکم کو واجب کہا اور عیدین کے لیے نکلنے کو اور وہاں حاضر ہونے کو مندوب کہا اور پھر بعد میں خود ہی امام نووی رحمہ اللہ کے حوالے سے عیدگاہ سے علیحدہ رہنے کے حکم کے عدم وجوب کا قول نقل کیا اور اس کی تصویب کی (تو یہ علامہ کرمانی رحمہ اللہ کے کلام میں موجود واضح تضاد ہے کہ ایک ہی مسئلے کو دو متضاد حکموں کیساتھ متصف کیا)۔(۳)

ابن منیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حائضہ عورتوں کے عیدگاہ سے علیحدہ رہنے میں حکمت یہ ہے کہ اگر یہ عورتیں بھی وہاں ٹھہریں گی، جب کہ انہوں نے نمازی عورتوں کے ساتھ نماز نہیں پڑھنی، تو اس میں ان حائضہ عورتوں کی تحقیر وتذلیل ہوگی، اس لیے ان کے لیے مستحب یہ ہے کہ عیدگاہ سے الگ اور علیحدہ رہیں۔(۴)

---

(١) التوضيح: ٥/ ١١٧

(٢) المخصص لابن سيده: ١/ ٣٨٨، دار إحياء التراث العربي، المحكم والمحيط الأعظم: ٥/ ١٣٣

(٣) شرح الكرماني: ٣/ ١٩٨، فتح الباري: ١/ ٤٢٣

(٤) فتح الباري: ١/ ٤٣٢

(فقلت: الحيض؟)

یہ ہمزۂ استفہام کے ساتھ ہے اور یہ حضرت حفصہ رحمہا اللہ کی جانب سے حائضہ عورتوں کے نکلنے پر اظہارِ تعجب ہے۔(۱)

(وليشهدن الخير)

اس جملہ کا عطف "تخرج العواتق" پر ہے، اس پر یہ اشکال نہ ہو کہ امر کو خبر پر کیسے عطف کیا گیا، یہ تو جائز نہیں؟ اس لیے کہ جب خبر شارع کی طرف سے ہو اور کسی شرعی حکم کو بیان کیا جا رہا ہو، تو ایسی خبر طلب اور امر پر محمول ہوتی ہے، لہٰذا اس بناء پر اس امر کا عطف "تخرج العواتق" پر کرنا صحیح اور درست ہے، کیونکہ "تخرج العواتق" بھی "لتخرج العواتق" (امر) کے معنی میں ہے۔(۱)

(أليس يشهدن)

ہمزہ استفہامیہ ہے۔ کشمیہنی کی روایت میں "أليست تشهد؟" لفظ "ليس" میں تائے تانیث کے ساتھ ہے، اور اصیلی کی روایت میں "ألسن يشهدن؟" لفظ "ليس" میں نون جمع کے ساتھ ہے(۳)، اور ایک روایت میں "ليس" (بحذف ہمزۃ الاستفہام) ہے اور "ليس" کا اسم ان تمام صورتوں میں ضمیر شان ہے۔(۴)

(وعرفة)

یعنی: کیا حائضہ عورتیں عرفات والے دن عرفات میں حاضر نہیں ہوتیں؟! لہٰذا مضاف محذوف ہے، أي: يوم عرفةفي عرفات.(۵)

(كذا وكذا)

أي: نحو المزدلفة، ونحو صلاة الاستسقاء، یعنی: عرفات کی طرح مقام مزدلفہ اور نمازِ استسقاء

(۱) شرح الكرماني: ۳/۱۹۷، عمدة القاري: ۳/۴۵۱

(۲) حواله بالا

(۳) عمدة القاري: ۳/ ۴۵۲، إرشاد الساري: ۱/۳۶۱

(۴) منحة الباري: ۱/ ۶۵۵

(۵) شرح الكرماني: ۳/۱۹۸، عمدة القاري: ۳/۴۵۲

وغیرہ کے لیے بھی حاضر ہوتی ہیں۔(۱)

احکام ومسائل

اس حدیث سے بہت سے احکام کا استنباط کیا گیا ہے:

۱- حائضہ عورت حالتِ حیض میں بھی ذکر اللہ کو ترک نہ کرے۔(۲)

عورتوں کے عیدگاہ جانے سے متعلق اقوال فقہاء

۲- عورتوں کے عیدگاہ جانے سے متعلق مختلف اقوال ہیں، علامہ خطابی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حائضہ عورتیں مواطنِ خیر ومجالس خیر میں حاضر ہو سکتی ہیں، البتہ مساجد میں داخل نہ ہوں۔(۳)

ابن بطال رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے حیض والی اور پاک عورتوں سب کے لیے عیدین وجماعات میں شرکت کا جواز معلوم ہوا، البتہ حائضہ عورتیں عیدگاہ سے الگ رہیں گی، باقی دعا کریں گی، آمین کہیں گی اور اس مقدس ومکرم مجلس ومجمع کی برکات حاصل کریں گی۔(۴)

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک خوبصورت اور معتدل صورت عورتوں کے علاوہ دیگر عورتوں کے لیے عیدین کے موقع پر نکلنا مستحب ہے اور خوبصورت عورتوں کا نکلنا مکروہ ہے۔ علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "هذا هو المذهب والمنصوص" اور حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ خیر وبرکت کا زمانہ تھا اور فتنہ وفساد سے مامون تھا، جب کہ آج کا زمانہ فتنہ وفساد سے مامون نہیں، اس لیے عیدین کے موقع پر سوائے خوبصورت اور قبول صورت عورتوں کے دیگر عورتیں شرکت کر سکتی ہیں اور اسی فتنہ وفساد کے پیشِ نظر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا تھا کہ اگر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم وہ امور ملاحظہ فرما لیتے، جو آج کے بعد عورتوں نے پیدا کیے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کو مساجد

---

(۱) شرح الكرماني: ۱۹۸/۳، منحة الباري: ۶۵۵/۱

(۲) شرح الكرماني: ۱۹۸/۳، عمدة القاري: ۴۵۲/۳، منحة الباري: ۶۵۵/۱

(۳) أعلام الحديث: ۳۲۹/۱

(۴) شرح ابن بطال: ۴۴۶/۱، شرح الكرماني: ۱۹۸/۳، عمدة القاري: ۴۵۲/۳، منحة الباري: ۶۵۵/۱

سے ضرور روک لیتے، جس طرح بنی اسرائیل کی عورتوں کو روک لیا گیا تھا۔(۱)

قاضی عیاض رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سلف میں عورتوں کے عیدین کے لیے نکلنے میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت نے اسے درست سمجھا اور ان میں حضرت ابوبکر، حضرت علی اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم ہیں، اور دوسری جماعت نے ممنوع قرار دیا ہے، ان میں حضرت عروہ، قاسم، یحییٰ بن سعید انصاری، امام مالک اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ ہیں۔(۲)

حضرت عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں آج کل عورتوں کا عیدین کے لیے نکلنا ناپسند کرتا ہوں۔ اگر عورت نکلنے پر اصرار کرے، تو پھر پرانے کپڑوں میں نکلے، اگر وہ اس طرح نکلنے پر راضی نہ ہو، تو پھر شوہر نکلنے سے منع کر سکتا ہے۔(۳)

اسی طرح حضرت سفیان رحمہ اللہ سے بھی مروی ہے کہ وہ اپنے زمانے میں عیدین کے لیے عورتوں کے نکلنے کو ناپسند کرتے تھے(۴)۔ ایسے ہی ابراہیم نخعی اور یحییٰ انصاری رحمہما اللہ بھی عیدین کے لیے عورتوں کے نکلنے کو ناپسند کرتے تھے۔(۵)

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے نزدیک عیدین کے لیے عورتوں کا نکلنا جائز تھا، مگر ساتھ ساتھ وہ اسے ناپسند بھی کرتے تھے، چنانچہ جب امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے عیدین کے لیے عورتوں کے نکلنے سے متعلق سوال کیا گیا، تو آپ رحمہ اللہ نے فرمایا: "لایعجبني في زماننا؛ لأنهن فتنة" یعنی: ہمارے اس دور میں مجھے ان عورتوں کا عیدین کے لیے نکلنا پسند نہیں، کیونکہ ان کی وجہ سے فتنے کا اندیشہ ہے، اور اسی لئے امام احمد بن حنبل

---

(۱) شرح النووي على صحيح مسلم: ۱۷۸/٦، دار إحياء التراث العربي، التوضيح: ۱۱۸/٥، المجموع شرح المهذب: ۱۳/٥، مكتبة الإرشاد

(۲) شرح النووي على صحيح مسلم: ۱۷۹/٦، دار إحياء التراث العربي، التوضيح: ۱۱۸/٥

(۳) جامع الترمذي، أبواب العيدين، باب في خروج النساء في العيدين، رقم الحديث: ٥٣٩، التوضيح: ۱۱۸/٥، عمدة القاري: ٤٥٢/٣

(٤) جامع الترمذي، أبواب العيدين، باب في خروج النساء في العيدين، رقم الحديث: ٥٣٩، التوضيح: ۱۱۸/٥، عمدة القاري: ٤٥٢/٣

(٥) المغني لابن قدامة: ٢٦٥/٣

رحمہ اللہ ساتھ یہ بھی فرماتے تھے کہ اگر نکلیں بھی، تو لباس فاخرہ اور خوشبو کے ساتھ نہ نکلیں، بلکہ پراگندہ حالت میں نکلیں(۱)، جب کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے اصحاب سے یہ منقول ہے کہ اب فتوی اس پر ہے کہ عورتوں کے لیے کسی بھی نماز کے لیے نکلنا جائز نہیں، کیونکہ اب فتنہ وفساد پہلے سے کہیں زیادہ ہے۔(۲)

البتہ بڑی اور بوڑھی عورتوں کے نکلنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، چنانچہ ایک دوسری روایت میں ہے کہ جب امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے عیدین کے لیے عورتوں کے نکلنے کا پوچھا گیا، تو آپ نے فرمایا: "یفتنّ الناس إلا أن تكون امرأة طعنت في السنّ".(۳)

امام مالک رحمہ اللہ عمر رسیدہ اور بوڑھی عورتوں کے عیدین کے لیے نکلنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، البتہ جوان عورتوں کو منع فرماتے تھے۔(۴)

امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شروع میں عورتوں کو عیدین کے لیے نکلنے کی اجازت اور رخصت تھی، لیکن اب میں اسے ناپسند کرتا ہوں، اسی طرح میں ان کا جمعہ کے لیے اور دیگر فرض نمازوں کے لیے نکلنا بھی ناپسند کرتا ہوں، البتہ بوڑھی عورت کے لیے صرف فجر اور عشاء کی نمازوں کے لیے شرکت کی رخصت ہے، اور صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ بوڑھی عورتوں کے لیے کسی بھی نماز میں کوئی حرج نہیں، البتہ جوان عورتوں کے لیے کسی بھی نماز میں نکلنا مکروہ ہے۔(۵)

---

(۱) كتاب الفروع لابن مفلح المقدسي: ٢/٤٢٢، مؤسسة الرسالة، والكافي في فقه الإمام أحمد: ١/٥١٧، دار هجر للطباعة والنشر، المغني لابن قدامة: ٣/٢٦٤، ٢٦٥، كشف القناع عن متن الإقناع: ١/٥٢٩، عالم الكتب، مسائل الإمام أحمد بن حنبل، برواية ابن أبي الفضل صالح: ٤٦٨، الدار العلمية بهند

(۲) كتاب الفروع لابن مفلح: ٢/٤٢٢، مؤسسة الرسالة

(۳) كتاب الفروع لابن مفلح: ٢/٤٢٢، مؤسسة الرسالة

(٤) البيان والتحصيل: ١/٤٢٠، دار الغرب الإسلامي، الاستذكار: ٧/٢٥٢، ٢٥٤، دار قتيبة دمشق، بيروت، ودار الوعي، حلب، قاهرة، المدوّنة الكبرى، صلاة العيدين: ١/١٦٨، دار صادر

(٥) مختصر اختلاف العلماء للطحاوي: ١/٢٣١، رقم المسئلة: ١٧١، دار البشائر الإسلامية، الاستذكار: ٧/٢٥٤، ٢٥٥، كتاب الحجة للإمام محمد الشيباني، باب خروج النساء إلى العيدين: ١/٣٠٦، عالم الكتب

لیکن اب متاخرین فقہاء کا فتوی اس پر ہے کہ جوان عورتیں نہ جمعہ کے لیے نکل سکتی ہیں، نہ عیدین کے لیے اور نہ ہی کسی اور نماز کے لیے گھروں سے نکلنا ان کے لیے جائز ہے، صرف بوڑھی عورتوں کے لیے عیدین میں شرکت کی اجازت ہے، مگر اس میں بھی بہتر یہی ہے کہ وہ بھی عیدین (وغیرہ) کے لیے نہ نکلیں (۱)، چنانچہ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آج کے زمانے میں فتوی عورتوں کے علی الاطلاق نہ نکلنے پر ہے، خصوصاً شہروں میں علی الاطلاق ہی ممانعت ہونی چاہیے۔ (۲)

احادیث وروایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں عورتیں فرض نمازوں کے لیے اور عیدین وغیرہ کے لیے مسجدوں میں آیا کرتی تھیں اور خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے: ((لا تمنعوا إماء الله عن المساجد)) یعنی: "اللہ تعالی کی ان باندیوں کو مسجدوں سے نہ روکو۔" (۳) لیکن اس سب کے باوجود فقہاء اس مسئلے میں تنگی کی طرف گئے ہیں، یہاں تک کہ متاخرین فقہاء نے عورتوں کو جماعات، جمعہ اور عیدین وغیرہ کے لیے نکلنے سے مطلقاً منع فرمایا ہے، جس کی تائید حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے بھی ہوتی ہے، جس میں آپ رضی اللہ عنہا نے فرمایا ہے کہ "اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وہ امور ملاحظہ کر لیتے، جو عورتوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد پیدا کئے ہیں، تو انہیں مساجد سے روک دیتے، جیسا کہ بنی اسرائیل کی عورتوں کو روک دیا گیا تھا۔" (۴)

اسی طرح حضرت زبیر بن العوام اور ان کی زوجہ حضرت عاتکہ بنت زید رضی اللہ عنہما کا واقعہ، جو مسجد کی طرف جا رہی تھیں، تو حضرت زبیر رضی اللہ عنہ نے انہیں پیچھے سے مارا اور چھپ گئے، جس کے بعد آئندہ کے لیے ان کی زوجہ نے مسجد جانے کو ترک کر دیا۔ حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ چاہتے تھے کہ حضرت عاتکہ نماز کے لیے مسجد میں نہ جایا کریں، مگر چونکہ بوقت نکاح یہ شرط رکھی گئی تھی کہ حضرت زبیرؓ انہیں مسجد کی حاضری سے منع نہیں

---

(۱) بدائع الصنائع: ۲۷۵/۱، دار الكتب العلمية، المبسوط للسرخسي: ۴۱/۲، دار المعرفة، فيض الباري: ۵۰۲/۱

(۲) عمدة القاري: ۴۵۲/۳

(۳) سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب ماجاء في خروج النساء إلى المساجد، رقم الحديث: ۵۶۵

(۴) رواه البخاري في الأذان، باب انتظار الإمام قيام الإمام العالم، رقم الحديث: ۸۶۹، ومسلم في الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد، إذا لم يترتب عليه فتنة وأنها لا تخرج مطيبة، رقم الحديث: ۹۹۹، وأبوداود، كتاب الصلاة، باب التشديد في خروج النساء إلى المساجد، رقم الحديث: ۵۶۹

کریں گے، اس لیے حضرت زبیرؓ نے انہیں روکنے کے لیے یہ حیلہ اور طریقہ اختیار کیا، جو کارگر ثابت ہوا (☆)۔ ایسے ہی حضرت عبداللہ بن المبارک رحمہ اللہ کا عورتوں کے نکلنے کو ناپسند کرنا (۱)، تو ان سب چیزوں سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ شارع کی نظر میں عورتوں کا نکلنا مرغوب اور پسندیدہ نہیں اور نہ ہی انہیں مساجد میں حاضر ہونے کی ترغیب دی گئی ہے، جس طرح کہ مردوں کو ترغیب دی گئی ہے، بلکہ مردوں کو تو انتہائی شدت کے ساتھ مساجد میں حاضری کی ترغیب دی گئی ہے اور حاضر نہ ہونے پر ان کو وعیدیں بھی سنائی گئی ہیں، جب کہ عورتوں سے متعلق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: ((صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في حجرتها، وصلاتها في مخدعها أفضل من صلاتها في بيتها)) اب یہ فرمان انتہائی واضح انداز میں اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ شارع علیہ الصلاۃ والسلام کی رضامندی اسی میں ہے کہ عورتیں مسجدوں میں نہ جائیں اور یہی وجہ ہے کہ ان پر جمعہ کو واجب نہیں کیا گیا اور جہاں کہیں ان کے نکلنے کی بات کی بھی گئی ہے، تو ساتھ یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ وہ پراگندہ حالت میں نکلیں، بن ٹھن کر اور زیب وزینت کے ساتھ نہ نکلیں، ورنہ طرح طرح کے فتنے اور فسادات پھوٹ پڑیں گے۔

پس یہ تمام شارع علیہ السلام کی طرف سے ذکر کردہ وہ امور اور اشارات ہیں، جن کی وجہ سے حضرات فقہاء کرام اس مسئلے میں تنگی پیدا کرنے پر مجبور ہوئے، یہاں تک کہ انہوں نے عورتوں کے نکلنے پر مکمل پابندی لگادی اور یہ پابندی احادیث کے خلاف نہیں ہے، اور پھر عورتوں کا عیدین کے موقع پر نکلنا نمازِ عید کے لیے نہیں ہوا کرتا تھا، جیسا کہ گمان کیا جاتا ہے، بلکہ عورتوں کو تکثیر سواد مسلمین کی غرض سے اور مسلمانوں کے ساتھ دعا میں شرکت کی غرض سے ساتھ لے جایا جاتا تھا، وگرنہ اگر نماز ہی کے لیے نکلنا ہوتا، تو پھر بھلا حائضہ عورتوں کو نکالنے کا کیا فائدہ تھا؟! (۲)

حدیثِ باب سے عورتوں پر نمازِ عید کے وجوب کا استدلال درست نہیں

۳۔ بعض حضرات نے اس روایت سے اس مسئلہ پر استدلال کیا ہے کہ عورتوں پر بھی نمازِ عید واجب ہے، لیکن یہ استدلال درست نہیں، کیونکہ بالاتفاق صرف حائضہ عورتوں کا حکم بیان ہوا ہے، جو سرے سے نماز کی مکلف ہی نہیں ہوتیں، البتہ سب کو نکالنے کا مقصد، نماز کی اہمیت وضرورتِ التزام بتانا، اعمال خیر میں شرکت کی

(☆) الوافي بالوفيات، عاتكة بنت زيد: ۱۶/۳۱۹

(۱) جامع الترمذي، أبواب صلاة العيدين، باب في خروج النساء في العيدين، رقم الحديث: ۵۳۹، التوضيح: ۱۱۸/۵۔

(۲) تعليقات على كتاب الحجة على أهل المدينة: ۳۰۶/۱، ۳۰۷

دعوت دینااور جمال اسلام کا مظاہرہ کرانا تھا۔علامہ قشیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عورتوں کو اس لیے نکالا، کیونکہ مسلمان اس وقت تھوڑے تھے، تو عورتوں کو تکثیر سواد مسلمین کی غرض سے نکالا گیا۔(۱)

۴-کسی طاعت وعبادت کے لیے نکلنا ہو، تو حسب ضرورت دوسروں سے عاریۃً کپڑے مانگ لینا جائز ہے۔(۲)

۵-عورتیں بوقت ضرورت غزوات میں بھی شریک ہوسکتی ہیں اور زخمیوں کی مرہم پٹی کرسکتی ہیں، اگرچہ وہ مجاہدین ان کے محارم نہ ہوں۔(۳)

۶-عورت کی خبر کو قبول کرنا جائز ہے۔(۴)

۷-اگر راوی صحابی ہے، لیکن نام معلوم نہیں، تو ان سے بھی روایت نقل کرنا صحیح ہے، بشرطیکہ ان کے رہنے کی جگہ (مسکن) کو بیان کیا جائے اور اس کی طرف رہنمائی کی جائے۔(۵)

۸-"كنا نداوی" اس جملے سے اس طرف اشارہ ہے کہ ایسے امور کو روایت کرنا بھی جائز ہے، جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود تو تھے، مگر کبھی آپ نے ان کی خبر نہیں دی۔(۶)

۹-بغیر بڑی چادر اوڑھے عورت کا گھر سے نکلنا ممنوع ہے۔(۷)

۱۰-حائضہ "عرفہ" جاسکتی ہے۔(۸)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

دونوں میں مناسبت بالکل واضح ہے، کیونکہ دونوں میں حائضہ عورتوں کے عیدین کے لیے نکلنے

---

(۱) التوضيح: ۱۱۹/۵، عمدة القاري: ۴۵۲/۳

(۲) التوضيح: ۱۱۹/۵، شرح الكرماني: ۱۹۸/۳، عمدة القاري: ۴۵۲/۳، منحة الباري: ۱/ ۶۵۵

(۳) حواله بالا

(۴) حواله بالا

(۵) حواله بالا

(۶) شرح الكرماني: ۱۹۸/۳، عمدة القاري: ۳/ ۴۵۲

(۷) فتح الباري: ۴۲۳/۱، عمدة القاري: ۴۵۲/۳، منحة الباري: ۱/ ۶۵۵

(۸) عمدة القاري: ۳/ ۴۵۲

اور عیدگاہ سے الگ رہنے کا بیان ہے۔(۱)

٢٤ – باب : إِذَا حَاضَتْ فِي شَهْرٍ ثَلَاثَ حِيَضٍ ،
وَمَا يُصَدَّقُ ٱلنِّسَاءُ فِي ٱلْحَيْضِ وَٱلْحَمْلِ ، فِيمَا يُمْكِنُ مِنَ ٱلْحَيْضِ .
لِقَوْلِ ٱللهِ تَعَالَى : «وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ» /البقرة: ٢٢٨/ .

یہ باب اس بات کے بیان میں ہے کہ جب عورت کو ایک ماہ میں تین حیض آجائیں، اور (اس بیان میں کہ) عورتوں کی تصدیق حیض وحمل کے بارے میں ان چیزوں میں کی جائے گی، جو حیض کے سلسلے میں ممکن ہوں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''اور عورتوں کے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ اس چیز کو چھپائیں، جو اللہ تعالیٰ نے ان کے رحم میں پیدا کی ہے۔''

ماقبل سے ربط

اس باب کو باب سابق کے ساتھ ربط یہ ہے کہ دونوں میں حیض سے متعلق احکام کا تذکرہ ہے۔(۲)

ترجمۃ الباب کا مقصد

امام بخاری رحمہ اللہ اس ترجمۃ الباب سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اگر کوئی عورت یہ دعوی کرے کہ اسے ایک ماہ میں تین حیض آچکے ہیں، تو اس کی اس دعوی میں تصدیق کی جائے گی، بشرطیکہ دعوی ایسی مدت سے متعلق ہو، جو تین حیض کے گزرنے کا احتمال رکھتی ہو، اور اسی طرح حمل کے معاملے میں بھی عورت کی بات معتبر ہوگی، چنانچہ آیت مذکورہ اسی بات پر دلالت کرتی ہے کہ عورت کا قول معتبر ہوگا، ایسے ہی جملہ تعلیقات بھی اسی بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مدت حیض کی کوئی تحدید نہیں، بلکہ یہ معاملہ عورت کے سپرد ہے، البتہ شرط یہ ہے کہ وہ دعوی امکانی حد میں ہو(۳)، چنانچہ علامہ کاسانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی عورت اپنی عدت کے ختم ہونے کی خبر دے اور ایسی مدت بتائے، جس میں واقعۃً ایک عورت کی عدت گزر سکتی ہو، تو اس کا قول قبول کیا جائے گا، لیکن

---

(۱) عمدة القاري: ٣/ ٤٥٢

(۲) عمدة القاري: ٣/ ٤٥٣

(۳) شرح تراجم أبواب البخاري: ٢٨، الكنز المتواري: ٣/ ٢٩٠، الأبواب والتراجم: ٦٧، وهو المفهوم من كلام العلام العيني والحافظ ابن حجر رحمهما الله

اگر ایسی مدت بتائے، جس میں عدت نہ گزر سکتی ہو، تو پھر عورت کا قول بھی معتبر نہیں ہوگا، اور عدت کے گزرنے کے معاملے میں یہ حکم اس لیے ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عورت کو امین بنایا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿ولا یحل لھن ان یکتمن﴾ اورنزاع کے وقت امین ہی کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوتا ہے، لہٰذا اگر عورت نے عدت کے گزرنے کی امکانی حد بیان کی، تو اس کا قول قبول کیا جائے گا، اور اگر امکانی حد بیان نہیں کی، تو اس کا قول معتبر بھی نہیں ہوگا، کیونکہ امین کا قول صرف ان امور میں معتبر ہوتا ہے، جن کی ظاہر تکذیب نہ کرتا ہو۔(۱)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شراح رحمہم اللہ نے غرضِ امام بخاری رحمہ اللہ سے متعلق کوئی کلام نہیں کیا اور میرے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ دو مسئلے بیان کرنا چاہتے ہیں:

پہلا مسئلہ ایک اختلافی مسئلہ ہے اور اسی پر ترجمۃ الباب میں مذکور دعوی متفرع ہے اور ائمہ اربعہ کے درمیان وہ اختلافی مسئلہ مدت حیض کا مسئلہ ہے اور اسی اختلافی مسئلے پر ایک ماہ میں تین حیض کے گزرنے کا دعوی متفرع ہے اور یوں ترجمۃ الباب کا یہ جزء اصول تراجم میں سے اٹھارویں اصل سے متعلق ہوگا۔

دوسرا مسئلہ وہی ہے، جس کی تصریح "ومایصدق النساء في الحيض والحمل فيما يمكن من الحيض" میں خود امام بخاری رحمہ اللہ نے کردی ہے، یعنی: حیض اور حمل کے معاملے میں عورت کے قول کی تصدیق کی جائے گی، بشرطیکہ دعوی امکانی حد میں ہو۔(۲)

(فیما یمکن من الحیض)

یہ جملہ "یتصدق" سے متعلق ہے، اور مطلب یہ ہے کہ عورت کے دعوے کی تصدیق کی جائے گی، جہاں تک تکرارِ حیض ممکن ہوگا اور اسی لئے "فیما یمکن من الحمل" نہیں کہا، کیونکہ تکرارِ حمل سے متعلق دعوے میں تصدیق کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔(۳)

---

(۱) بدائع الصنائع، کتاب الطلاق، فصل: بیان ما یعرف به انقضاء العدة: ۳/ ۱۹۸، دار الکتاب العربي

(۲) الکنز المتواري: ۳/ ۱۹۰، الأبواب والتراجم: ۶۷

(۳) شرح الکرماني: ۳/ ۱۹۹، عمدة القاري: ۳/ ۴۵۳

لقول الله تعالى: ((ولايحل لهن ان يكتمن ماخلق الله فى ارحامهن))

"لقول الله" میں لام تعلیلیہ ہے اور یہ آیت "مایصدق" کی علت ہے، آیت مبارکہ سے استدلال اس طرح ہے کہ یہاں عورت کو رحمی حالت کے اظہار کی تاکید کی گئی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں عورت کا بیان معتبر ہوگا، کیونکہ اگر اس کا بیان معتبر نہ ہو، تو پھر اسے اندرونی رحمی حالت کے اظہار پر مجبور کرنا بے معنی ہوگا۔ اندرونی رحمی حالت کے اظہار پر مجبور کرنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اس بارے میں عورت کا بیان معتبر ہوگا۔(۱)

امام طبری رحمہ اللہ، امام زہری رحمہ اللہ سے سند صحیح کے ساتھ روایت کرتے ہیں کہ ((ماخلق الله فی ارحامهن)) سے مراد حمل، یا حیض ہے، پس عورتوں کے لیے حلال نہیں کہ وہ اسے چھپائیں (اس غرض سے کہ) تاکہ عدت پوری شمار کی جائے اور شوہر سے چھٹکارا حاصل ہوجائے اور وہ رجوع نہ کرسکے۔(۲) اسی طرح سند حسن کے ساتھ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے: "لايحل لها إن كان حائضاً أن تكتم حيضها، ولا إن كانت حاملاً أن تكتم حملها". (۳) نیز امام مجاہد رحمہ اللہ اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں: "لاتقول: إني حائض وليست بحائض، ولالست بحائض وهي حائض". (٤)

ائمہ اربعہ کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ

پیچھے یہ بات گزر چکی ہے کہ حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد دو مسئلوں کو ذکر کرنا ہے، دوسرا مسئلہ تو بالکل واضح ہے، البتہ پہلا مسئلہ جو ائمہ کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

ائمہ اربعہ کے درمیان حیض اور طہر میں سے ہر ایک کی تحدید میں اختلاف ہے۔

(١) شرح الكرماني:٣/١٩٩، فتح الباري:١/٤٢٥، عمدة القاري:٣/ ٤٥٣

(٢) تفسير الطبري، تفسير سورة البقرة:٢٢٨، رقم الحديث:٤٧٢٧، ج:٤، ص:٥١٦، مؤسسة الرسالة

(٣) تفسير الطبري، تفسير سورة البقرة:٢٢٨، رقم الحديث:٤٧٣٤، ج:٤، ص:٥١٨، مؤسسة الرسالة

(٤) تفسير الإمام مجاهد، تفسير سورة البقرة: ١/ ٣٠، دار الكتب العلمية، فتح الباري:١/٤٢٥، عمدة القاري:٣/ ٤٥٣

حیض سے متعلق احناف رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور تین راتیں ہیں اوراس کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے۔امام شافعی اورامام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک حیض کی کم سے کم مدت ایک دن اورایک رات ہے اور زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن، یا سترہ دن ہے۔ دونوں حضرات کے دو دو قول ہیں۔امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک کم سے کم حیض کی کوئی حد نہیں اور زیادہ سے زیادہ سترہ، یا اٹھارہ دن ہے اور ''مختصر الخلیل'' میں ہے کہ مبتدءہ کے لیے حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہے۔

طہر سے متعلق امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ طہر کی کم سے کم مدت تیراں دن ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک پندرہ دن ہے۔

نیز ایک دوسرا مسئلہ یہ بھی ہے کہ بغیر کسی اختلاف کے سب کے نزدیک مطلقہ کی عدت تین ''قروء'' ہے، لیکن اس کی مراد میں اختلاف ہے۔احناف کے نزدیک ''قروء'' سے مراد حیض ہے اور یہی مذہب امام احمد رحمہ اللہ کا بھی ہے، جس کی طرف انہوں نے رجوع کیا، جب کہ ان کا پہلا قول یہ ہے کہ ''قرء'' سے مراد طہر ہے، اور یہی امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ کا مذہب ہے اور یوں اگر کوئی اپنی بیوی کو طہر میں طلاق دے، تو وہ طہر بھی عدت میں شمار ہوگا اور عورت اس ایک طہر کے بعد مزید دو طہروں کا انتظار کرے گی۔(۱)

ان دو تمہیدی باتوں کے بعد اب اصل مسئلے کو سمجھنا قدرے آسان ہو جائے گا، جو کہ ترجمۃ الباب میں مذکور ہے، یعنی: اگر کوئی عورت ایک ماہ میں تین حیض گزرنے کا دعوی کرے، تو کیا ایسی عورت کی تصدیق کی ائمہ اربعہ کے مذاہب میں کوئی گنجائش، یا کوئی تاویل وغیرہ ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ کے سابقہ قول (عدت میں طہر کا اعتبار ہوگا) کے اعتبار سے عورت کی اس دعوے میں تصدیق کی جائے گی، بلکہ اس قول کے اعتبار سے عورت کا دعوی اٹھائیس دن اور دو ساعتوں میں صادق آتا ہے، جس کی صورت درج ذیل ہے:

شوہر نے آخرِ طہر میں بیوی کو طلاق دی، جب حیض کے شروع ہونے میں ایک گھڑی اور ایک ساعت باقی تھی، پھر اس کے بعد ایک دن حیض کا اور پھر تیراں دن طہر کے، یہ کل چوداں دن اور ایک ساعت ہوگئے، پھر ایک دن حیض اور تیراں دن طہر اور ایک ساعت حیض کی، جس میں آخری طہر کی انتہاء ہوئی، یہ بھی کل چوداں دن

(۱) شرح ابن بطال: ۱/۴۴۸، فتح الباري لابن رجب: ۲/۱۴۵....۱۴۸

اور ایک ساعت ہوئے، یوں کل اٹھائیس دنوں اور دو ساعتوں میں اس عورت کی عدت پوری ہوسکتی ہے۔(۱)

ابن المنذر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ انقضاء عدت کی وہ کم سے کم مدت جس میں عورت کے دعوے کی تصدیق کی جاسکتی ہے، اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت شریح رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اگر کوئی عورت یہ دعوی کرے کہ اسے ایک ماہ میں تین حیض آچکے ہیں اور بطور گواہ عادل عورتوں کو بھی پیش کرے، تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور یہی امام احمد رحمہ اللہ کا بھی مذہب ہے۔ اور یہ امام احمد رحمہ اللہ کے قول مرجوع عنہ کے اعتبار سے بالکل واضح ہے، اسی طرح امام احمد رحمہ اللہ کے قول مرجوع الیہ (عدت میں حیض کا اعتبار ہوگا) کے اعتبار سے بھی ایک ماہ میں تین حیض گزرنے کا دعوی صادق ہوسکتا ہے۔(۲)

چنانچہ امام موفق الدین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دو حیضوں کے درمیان اقل طہر تیراں دن کا ہوتا ہے، کیونکہ امام احمد رحمہ اللہ کا کلام اس مسئلہ میں مختلف نہیں ہے کہ عدت کا ایک ماہ میں گزرنا ممکن ہے، بشرطیکہ گواہ قائم کرے اور پھر اسی اثر علی وشریح رضی اللہ عنہما سے استدلال کیا۔

ایسے ہی امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک تیس دن اور چار ساعتوں میں دعوے کی تصدیق کی جاسکتی ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ شوہر نے آخر طہر میں طلاق دی، لہذا ایک ساعت اس طہر کی شمار کی جائے گی، جس میں طلاق دی گئی، پھر ایک لحظہ حیض کا (کیونکہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک اقل حیض کی کوئی حد نہیں، وہ ایک لحظہ اور ایک ساعت کے لیے بھی ہوسکتا ہے) پھر پندرہ دن طہر کے، یہ کل پندرہ دن اور دو لحظے ہوگئے، پھر ایک لحظہ حیض کا، پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر ایک لحظہ حیض کا، جس میں طہر اخیر کی اخیر ہوئی، یہ بھی کل پندرہ دن اور دو لحظے ہوئے، اور یوں کل تیس دن اور چار ساعتوں اور لحظوں میں عدت تمام ہوسکتی ہے۔

لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق ایک ماہ میں تین حیض گزرنا مشکل ہے، بلکہ کم از کم بتیس دن اور دو لحظے درکار ہیں، تب تصدیق ممکن ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "قرء" سے مراد "طہر" ہے، اور اقل طہر پندرہ دن کا ہوتا ہے اور اقل حیض ایک دن اور ایک رات ہے، تو یوں بتیس دنوں اور دو ساعتوں اور دو لحظوں میں عدت پوری ہوگی، اور اس کی صورت یہ ہے کہ شوہر نے آخر طہر میں طلاق دی، ایک لحظہ اس ایک طہر

(۱) شرح ابن بطال: ۴۴۸/۱

(۲) كما سيتضح بالجدول

کا شمار ہو گیا، پھر ایک دن حیض کا، پھر پندرہ دن طہر کے، یہ کل سولہ دن اور ایک لحظہ ہوئے، پھر ایک دن حیض کا اور پندرہ دن طہر کے اور ایک لحظہ حیض کا، جس میں طہر اخیر تمام ہوا، یہ بھی کل سولہ دن اور ایک لحظہ ہوئے، یوں کل بتیس دن اور دو لحظے بنتے ہیں۔(۱)

اس مسئلہ میں احناف کے ہاں روایات بہت زیادہ مختلف ہیں، البتہ شراح کرام رحمہم اللہ کے ہاں جو مشہور روایت ہے، وہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ساٹھ دن سے کم میں عورت کی اس دعوے میں تصدیق نہیں کی جاسکتی اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک انتالیس دن سے کم میں تصدیق نہیں کی جاسکتی، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ احناف کے ہاں عدت کا اعتبار حیض کے ساتھ ہے، پس عدت کے لیے تین حیض کا گزرنا ضروری ہے اور احناف کے ہاں حیض کی کم سے کم مدت اور زیادہ سے زیادہ مدت دونوں متعین اور محدد ہیں، اور اکثر طہر کی کوئی حد نہیں، لیکن اس کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ہم حیض اور طہر میں سے ہر ایک کی کم سے کم مدت کو لیں، بلکہ اعتدال کا راستہ یہ ہے کہ ایک طرف سے کم سے کم مدت کو اور دوسری طرف سے زیادہ سے زیادہ مدت کو لیا جائے اور چونکہ طہر کی زیادہ سے زیادہ کوئی حد نہیں، اس لیے لامحالہ طہر کی کم سے کم مدت اور حیض کی اکثری مدت کو لیا جائے گا اور یوں بالکل واضح ہے کہ مجموعہ عدت ساٹھ دن بنیں گے۔(۲)

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ساٹھ دن سے کم میں عورت کی تصدیق نہیں کی جائے گی، بشرطیکہ عورت ذوات الحیض میں سے ہو، کیونکہ عادت یہ ہے کہ ایسا نہیں ہوتا کہ عورت کم طہر اور کم حیض والی ہو، اس لیے کہ جب کسی عورت کے حیض کے ایام زیادہ ہوتے ہیں، تو پھر اس کا طہر کم عرصہ کا ہوتا ہے اور جب طہر کم ہوتا ہے، تو حیض زیادہ ہوتا ہے۔ صاحبین رحمہما اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کم سے کم مدت جس میں عورت کی تصدیق کی جاسکے، اس کے لیے ضروری ہے کہ دو جہتوں میں سے ہر ایک میں کم کو لیا جائے اور یوں نو دن تین حیض کے اور تیس دن دو طہر کے، کل ملا کر انتالیس دن ہوئے۔(۳)

---

(۱) شرح ابن بطال: ١/٤٤٨

(۲) بدائع الصنائع، كتاب الطلاق، فصل في بيان مايعرف به انقضاء العدة: ٣/١٩٨، دار الكتاب العربي

(۳) شرح الكرماني: ٣/١٩٩، شرح ابن بطال: ١/٤٤٨

ان تمام مسالک کی توضیح کے لیے درج ذیل نقشہ پیش خدمت ہے:

	الطهر الذي طلق فيه	الحيض الأول	الطهر بعده	الحيض الثاني	الطهر بعده	بدء الحيض الثالث الذي تمت فيه العدة	
عند مالك	لحظة	لحظة	١٥ يوم	لحظة	١٥ يوم	لحظة	فالمجموع ثلاثون يوما وأربع لحظات
عند الشافعي	لحظة	يوم	١٥ يوم	يوم	١٥ يوم	لحظة	فالمجموع إثنان وثلاثون يوماً ولحظتان
عند أحمد في المرجوع عنه	لحظة	يوم	١٣ يوم	يوم	١٣ يوم	لحظة	فالمجموع ثمانية وعشرون يوماً ولحظتان

فالمجموع عند الإمام مالك رحمه الله ثلاثون يوماً وأربع لحظات، وعند الإمام الشافعي رحمه الله إثنان وثلاثون يوماً ولحظتان، والمجموع عندالإمام أحمد ثمانية وعشرون يوماً ولحظتان.

	طهر الطلاق	الحيض الأول	الطهر بعده	الحيض الثاني	الطهر بعده	الحيض الثالث	المجموع
عند الإمام أبي حنيفة	لحظة	١٠ أيام	١٥ يوم	١٠ أيام	١٥ يوم	١٠ أيام	٦٠ فالمجموع ستون يوما
عند صاحبيه	لحظة	٠٣ أيام	١٥ يوم	٠٣ أيام	١٥ يوم	٠٣ أيام	٣٩ فالمجموع تسعة وثلاثون يوماً
عند أحمد في المرجوع إليه	لحظة	٠١ يوم	١٣ يوم	٠١ يوم	١٣ يوم	٠١ يوم	٢٩ فالمجموع تسعة وعشرون يوماً

فالمجموع عند الإمام الأعظم رحمه الله ستون يوماً، وعند صاحبيه رحمهما الله تسعة وثلاثون يوماً، والمجموع عند الإمام أحمد تسعة وعشرون يوماً.(١)

وَيُذْكَرُ عَنْ عَلِيٍّ وَشُرَيْحٍ : إِنِ امْرَأَةٌ جَاءَتْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ بِطَانَةِ أَهْلِهَا ، مِمَّنْ يُرْضَى دِينُهُ ، أَنَّهَا حَاضَتْ ثَلَاثًا فِي شَهْرٍ ، صُدِّقَتْ . وَقَالَ عَطَاءٌ : أَقْرَاؤُهَا مَا كَانَتْ . وَبِهِ قَالَ إِبْرَاهِيمُ . وَقَالَ عَطَاءٌ : اَلْحَيْضُ يَوْمٌ إِلَى خَمْسَ عَشْرَةَ . وَقَالَ مُعْتَمِرٌ ، عَنْ أَبِيهِ : سَأَلْتُ ابْنَ سِيرِينَ ، عَنِ الْمَرْأَةِ تَرَى الدَّمَ ، بَعْدَ قَرْئِهَا بِخَمْسَةِ أَيَّامٍ ؟ قَالَ : النِّسَاءُ أَعْلَمُ بِذٰلِكَ .

(ويذكر عن علي وشريح: إن امرأة جاء ت ببينة من بطانة أهلها ممن يرضى دينه أنها حاضت ثلاثاً في شهر، صدّقت)

”حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت شریح رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اگر عورت اپنے گھر کے مخصوص افراد میں سے کوئی گواہ لے آئے کہ اس کو ایک ماہ میں تین بار حیض ہوا

(١) الكنز المتواري: ٣/ ٢٩١، ٢٩٢

ہے، تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔"

تراجم رجال

علي

یہ امیر المومنین سیدنا علی بن ابی طالب بن ہاشم بن عبد مناف ہاشمی مکی مدنی رضی اللہ عنہ ہیں۔ "ابوالحسن" ان کی کنیت ہے(۱) اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "ابوتراب" کی کنیت سے پکارا تھا۔(۲)

آپ کے حالات "كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبي صلى الله عليه وسلم" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۳)

شريح

یہ مشہور تابعی اور امام حضرت شریح بن الحارث بن قیس بن الجہم بن معاویہ بن عامر کندی کوفی قاضی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت "ابوامیہ" ہے اور انہیں "شریح بن شرحبیل" اور "ابن شرحبیل" بھی کہا جاتا ہے۔ ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ اولادِ فرس میں سے تھے، جو یمن میں آکر آباد ہوئے تھے۔ انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ تو پایا ہے، مگر شرف ملاقات حاصل نہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں کوفہ کا گورنر مقرر کیا تھا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دور تک اسی عہدۂ قضاء پر فائز رہے اور بالآخر خود ہی حجاج بن یوسف کے دور میں عہدۂ قضاء سے دستبردار ہوئے۔(۴)

ایک قول ان کے صحابی ہونے کا بھی ہے، مگر وہ صحیح نہیں، بلکہ صحیح یہ ہے کہ یہ ان افراد میں سے ہیں، جنہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ایمان قبول کیا، (مگر شرف ملاقات حاصل نہ ہوا) اور حضرت ابوبکر

(۱) تهذيب الكمال: ۲۰/ ۴۷۲

(۲) صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب نوم الرجال في المسجد، رقم الحديث: ۴۴۱

(۳) كشف الباري: ۴/ ۱۴۹

(۴) تهذيب الكمال: ۱۲/ ۴۳۶، مؤسسة الرسالة، تهذيب التهذيب: ۴/ ۲۸۷، دار الفكر، تهذيب الأسماء واللغات: ۱/ ۲۴۳، دار الكتب العلمية، وإدارة الطباعة المنيرية، سير أعلام النبلاء: ۴/ ۱۰۰، مؤسسة الرسالة، عمدة القاري: ۳/ ۴۵۳

صدیق رضی اللہ عنہ کے زمانے میں یمن سے (مدینہ طیبہ کی طرف) کوچ کیا۔(۱)

انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ارسال کے ساتھ روایت کی ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابن مسعود، حضرت عروہ البارقی اور حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکر رضی اللہ عنہم سے بھی روایت حدیث کی۔

اور ان سے ابووائل شقیق بن سلمہ، عامر شعبی، ابراہیم نخعی، انس بن سیرین، سعید بن حیان تیمی، شریح ابن الحارث (ان کے علاوہ ہیں) عطاء بن السائب، قیس بن حازم، ابوحصین عثمان بن عاصم اسدی، محمد بن سیرین، مغیرہ ثقفی (ہشام بن مغیرہ کے والد) اور ابن ابی صفیہ رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔(۲)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت شریح رحمہ اللہ کی طرف (ان کو کوفہ کا قاضی بنانے کے بعد) جو مکتوب ارسال کیا تھا، وہ یہ تھا:

"إذا أتاك أمر في كتاب الله، فاقض به، فإن لم يكن في كتاب الله وكان في سنة رسوله، فاقض به، فإن لم يكن فيهما، فاقض بما قضى به أئمة الهدىٰ، فإن لم يكن، فأنت بالخيار، إن شئت تجتهد رأيك وإن شئت تؤامرني، ولا أرى مؤامرتك إياي إلا أسلم لك".(۳)

حضرت شریح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عثمان، حضرت معاویہ، یزید بن معاویہ اور عبدالملک، ان سب کے دور میں عہدۂ قضاء پر مامور رہا، یہاں تک کہ حجاج بن یوسف کا دور شروع ہوگیا، تو اس وقت میں نے حجاج کو اس عہدۂ قضاء سے استعفیٰ دے دیا۔ حضرت شریح رحمہ اللہ نے ۱۲۰ سال عمر پائی۔ حجاج کو استعفیٰ دینے کے بعد ایک سال تک زندہ رہے اور پھر اس دنیائے فانی سے رحلت فرما گئے۔(۴)

ابن المدینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شریح رحمہ اللہ ۵۳ سال تک کوفہ کے قاضی رہے اور زیاد بن معاویہ کے دور میں ۷ سال بصرہ کے بھی والی رہے(۵)، اور حفص بن عمر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت شریح رحمہ اللہ ۶۰

(۱) سير أعلام النبلاء: ٤/ ١٠٠، مؤسسة الرسالة

(۲) تلامذہ اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تهذيب الكمال: ١٢/ ٤٣٧

(۳) سير أعلام النبلاء: ٤/ ١٠١

(٤) تهذيب الكمال: ١٢/ ٤٣٧، تهذيب التهذيب: ٤/ ٢٨٧

(٥) تهذيب الكمال: ١٢/ ٤٣٧، تهذيب التهذيب: ٤/ ٢٨٧

سال تک عہدۂ قضاء پر فائز رہے۔(۱)

حضرت شریح رحمہ اللہ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے علم حاصل کیا۔(۲)

یحیی بن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "شريح بن هانىء كوفي وشريح بن أرطاة كوفي، وشريح القاضي أقدم منهما وهو ثقة". یعنی: ''حضرت شریح القاضی اول الذکر دونوں حضرات سے مقدم اور ثقہ تھے۔''(۳)

امام عجلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كوفي تابعي ثقة".(٤)

محمد بن سیرین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان شريح شاعراً وكان زاجراً وكان قائفاً وكان كوسجاً وكان قاضياً". یعنی: ''شریح رحمہ اللہ شاعر بھی تھے، دھمکانے والے بھی تھے، آثار کا تتبع کرنے والے بھی تھے، کم بالوں والے بھی تھے اور قاضی بھی تھے۔''

نیز فرماتے ہیں کہ میں نے کوفہ میں صرف چار ایسی شخصیات کو پایا، جن کو فقہ میں خاص مہارت تھی:

۱-حارث الاعور، ۲-علقمہ بن قیس، ۳-عبیدۃ السلمانی، ۴-قاضی شریح۔(۵)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(٦)

حضرت شریح رحمہ اللہ سنن وآثار کی بہت زیادہ پیروی کیا کرتے تھے، چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں: "إنما أقتفي بالأثر، فما وجدت في الأثر، حدثتكم". یعنی: میں آثار وسنن کو تلاش کرتا ہوں اور پھر جو کچھ بھی میں ان آثار میں پالیتا ہوں، وہ تم لوگوں سے بیان کر دیتا ہوں۔''(۷) چنانچہ امام شعبی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قاضی شریح رحمہ اللہ کے پاس ایک آدمی آیا اور اس نے انگلیوں کی دیت کی بابت سوال کیا، تو حضرت شریح

---

(١) تهذيب الكمال: ١٢/ ٤٣٧

(٢) تهذيب الكمال: ١٢/ ٤٣٨، تهذيب التهذيب: ٤/ ٢٨٧

(٣) الجرح والتعديل: ٤/ ٣٣٣، تهذيب الكمال: ١٢/ ٤٣٨، تهذيب التهذيب: ٤/ ٢٨٧

(٤) معرفة الثقات للعجلي: ١/ ٤٥١، مكتبة الدار

(٥) تهذيب الكمال: ١٢/ ٤٣٨، تهذيب التهذيب: ٤/ ٢٨٨، دار الفكر

(٦) كتاب الثقات لابن حبان: ٤/ ٣٥٢، دار الفكر

(٧) تهذيب الكمال: ١٢/ ٤٤٢

رحمہ اللہ نے فرمایا: ''عشر عشر'' تو اس سائل نے تعجب کا اظہار کیا اور (خنصر اور ابہام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے) کہنے لگا کہ کیا یہ دونوں انگلیاں برابر ہیں؟ اس پر حضرت شریح رحمہ اللہ نے سائل سے پوچھا: کیا کان اور ہاتھ دونوں برابر ہوتے ہیں؟ جب کہ دونوں میں نصف نصف دیت لازم آتی ہے، اور پھر سائل کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا: ویحك، یعنی: تیرا ناس ہو، سنت تمہارے قیاس پر مقدم ہے، سو اسی کی اتباع کرو اور بدعات ایجا دمت کرو، کیونکہ جب تک تم سنت کو پکڑے رکھو گے، کبھی گمراہ نہیں ہو گے۔ (۱)

ابو نعیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان شريح يقضي بقضاء عبدالله". (۲)

ابو نعیم رحمہ اللہ اپنی سند سے حضرت شریح رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں (شریح رحمہ اللہ) نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہو کر اسلام قبول کیا اور پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا کہ یمن میں کافی تعداد میں میرے اہل بیت بھی موجود ہیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انہیں بھی لے آؤ، چنانچہ وہ لوٹے اور ان سب کو بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے آئے، مگر تب تک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے رحلت فرما چکے تھے۔ (۳)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس روایت کو ابن السکن رحمہ اللہ نے بھی نقل کیا ہے اور نقل کرنے کے بعد وہ فرماتے ہیں کہ سوائے اس ایک روایت کے اور کوئی روایت مجھے ایسی نہیں ملی، جو حضرت شریح رحمہ اللہ کی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات پر دلالت کرتی ہو، واللہ أعلم بصحتہ۔ (۴)

ان کی سن وفات میں کافی اختلاف ہے۔

اشعث رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شریح رحمہ اللہ نے ایک سو دس سال عمر پائی (۵)، اشعث رحمہ اللہ ہی کی ایک دوسری روایت ہے کہ ۱۲۰ سال عمر پائی (۶)۔ ابو نعیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شریح رحمہ اللہ نے ایک سو آٹھ

(۱) تهذيب الكمال: ۱۲/ ٤٤٢

(۲) سير أعلام النبلاء: ٤/ ۱۰۳

(۳) سير أعلام النبلاء: ۱/ ۱۰۱، تهذيب التهذيب: ٤/ ۲۸۸، دار الفكر

(٤) تهذيب التهذيب: ٤/ ۲۸۸

(٥) سير أعلام النبلاء: ٤/ ۱۰٦، تهذيب الكمال: ۱۲/ ٤٤٤

(٦) تهذيب الكمال: ۱۲/ ٤٤٤

سال زندگی گزاری اور سن ۷۸ ہجری میں حضرت مصعب بن زبیر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں انتقال ہوا(۱)، اور بہت سے مؤرخین نے بھی یہی تاریخ وفات ذکر کی ہے، جن میں ابوبکر بن ابی شیبہ، ابوعبید اور ہیثم بن عدی رحمہم اللہ وغیرہ بھی شامل ہیں(۲)، جب کہ دیگر بہت سے مؤرخین جن میں خلیفہ بن خیاط اور ابن نمیر وغیرہ شامل ہیں، کا کہنا ہے کہ شریح رحمہ اللہ کا انتقال ۸۰ ہجری میں ہوا(۳)۔ خلیفہ بن خیاط نے ایک دوسرے مقام پر سن وفات ۸۷ ہجری ذکر کی ہے(۴)۔ ایسے ہی ابونعیم رحمہ اللہ سے مزید دو روایتیں ہیں، ایک روایت ۹۳ ہجری کی ہے اور دوسری روایت ۹۶ ہجری کی ہے(۵)۔ علی بن عبداللہ تیمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ۹۷ ہجری میں انتقال ہوا، اور بعض نے ۹۹ ہجری کا بھی قول کیا ہے۔(۶)

تخریج التعلیق

عبداللہ دارمی رحمہ اللہ نے اس قصہ کو اپنی سند سے جس کے تمام رجال ثقہ ہیں، موصولاً ذکر کیا ہے، روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

"أخبرنا يعلى، حدثنا إسماعيل، عن عامر هو الشعبي، قال: جاء ت امرأة إلى علي، تخاصم زوجها طلقها، فقالت: حضت في شهر ثلاث حيض. فقال علي لشريح: اقض بينهما. قال: يا أمير المؤمنين! وأنت ههنا؟ قال: اقض بينهما. قال: إن جاء ت (ببينة) من بطانة أهلها ممن يرضى دينه وأمانته تزعم أنها حاضت ثلاث حيض تطهر عند كل قرء وتصلي، جاز لها، وإلا، فلا. فقال علي: "قالون". وقالون بلسان الروم: "أحسنت".

(۱) سير أعلام النبلاء: ١٠٦/٤، تهذيب الكمال: ٤٤٤/١٢، تهذيب التهذيب: ١٦١/٢، مؤسسة الرسالة

(۲) تهذيب الكمال: ٤٤٤/١٢، تهذيب التهذيب: ١٦١/٢، مؤسسة الرسالة

(۳) حواله بالا

(٤) تهذيب الكمال: ٤٤٤/١٢

(٥) حواله بالا

(٦) تهذيب الكمال: ٤٤٤/١٢، تهذيب التهذيب: ١٦١/٢، مؤسسة الرسالة

''امام شعبی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ایک عورت حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس اپنا قضیہ لے کر آئی، یہ عورت مطلقہ تھی اور اپنے شوہر سے عدت گزر جانے کے مسئلے میں نزاع اور جھگڑا رکھتی تھی، عورت کا دعوی یہ تھا کہ ایک ماہ میں اس کے تین حیض گزر چکے ہیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے قاضی شریح رحمہ اللہ کو حکم دیا کہ ان کے درمیان فیصلہ کریں۔ قاضی شریح رحمہ اللہ نے عرض کیا کہ کیا آپ کی موجودگی میں؟ تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جی ہاں! اس پر قاضی شریح رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر عورت اپنے گھر کے مخصوص معتبر اور متدین افراد میں سے گواہ پیش کرے، جو اس کی حالت سے باخبر بھی ہوں اور دیندار بھی ہوں اور وہ اس بات پر گواہی دیں کہ واقعی اس کی عدت تین حیض کے ساتھ ایک ماہ میں گزر چکی ہے اور اس نے غسل کے بعد نماز پڑھی ہے، تو عدالت اس کے بیان کا اعتبار کرے گی، ورنہ نہیں۔ اس فیصلہ پر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے قاضی شریح رحمہ اللہ کی تحسین فرمائی اور فرمایا: ''قالون''۔ ''قالون'' رومی زبان کا لفظ ہے، جس کے معنی ہیں: أحسنت، یعنی: بہت خوب فیصلہ فرمایا۔''

پھر جب ابو محمد عبد اللہ دارمی رحمہ اللہ سے قاضی شریح رحمہ اللہ کے اس فیصلہ کے بارے میں پوچھا گیا کہ آپ کی اس فیصلے اور مسئلے کے متعلق کیا رائے ہے؟ تو انہوں نے نفی میں جواب دیا اور فرمایا: "ثلاث حیض في شهر كيف يكون؟!" یعنی: ''ایک ماہ میں تین حیض کیسے گزر سکتے ہیں؟!''(۱)

ایسے ہی ابن حزم رحمہ اللہ اور ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے بھی اس روایت کو موصولاً ذکر کیا ہے۔(۲)

تعلیق کو ''صیغۂ تمریض'' کے ساتھ ذکر کرنے کی وجہ

امام بخاری رحمہ اللہ نے اس تعلیق کو ''صیغۂ تمریض'' کے ساتھ ذکر کیا اور جزم اس لیے نہیں فرمایا، کیونکہ

(۱) سنن الدارمي، باب في أقل الطهر: ۱/ ۲۳۳، ۲۳٤، رقم الحديث: ۸۵۵، ۸۵٦، قديمي

(۲) المصنف لابن أبي شيبة، كتاب الطلاق، باب من قال: اؤتمنت المرأة على فرجها: ۱۰/ ۲۲۱، رقم الحديث: ۱۹٦٤۱، شركة دار القبلة/ مؤسسة علوم القرآن، المحلّى بالآثار، كتاب الطلاق، أحكام العدة: ۱/ ۲۷۲، رقم المسئلة: ۹۹۸، إدارة الطباعة، التوضيح: ۵/ ۱۲۱، فتح الباري: ۱/ ٤۲۵، عمدة القاري: ۳/ ٤۵۳

عامر شعبی رحمہ اللہ کے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سماع میں تردد اور اختلاف ہے اور نہ یہ فرمایا کہ عامر شعبی رحمہ اللہ نے اس روایت کو قاضی شریح رحمہ اللہ سے سنا ہے، ورنہ اگر قاضی شریح رحمہ اللہ سے سماع کی تصریح کر دیتے، تب بھی روایت موصول ہو سکتی تھی، کیونکہ عامر شعبی رحمہ اللہ کا قاضی شریح رحمہ اللہ سے سماع ثابت ہے۔(۱)

عامر شعبی رحمہ اللہ کے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سماع میں ائمہ رجال کا اختلاف

ائمہ رجال کا عامر شعبی رحمہ اللہ کے حضرت علی رضی اللہ سے سماع میں اختلاف ہے۔ امام حاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عامر شعبی رحمہ اللہ کا سماع نہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثابت ہے، نہ حضرت ابن مسعود سے، نہ اسامہ بن زید سے اور نہ حضرت علی رضی اللہ عنہم سے ان کا سماع ثابت ہے، البتہ صرف اِن حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو دیکھا ہے، اور اسی طرح حضرت معاذ بن جبل اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہما سے بھی سماع ثابت نہیں۔(۲)

علامہ حازمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "لم يثبت أئمة الحديث سماعه منه". یعنی: ''ائمہ حدیث ان (عامر شعبی رحمہ اللہ) کا سماع ان (حضرت علی رضی اللہ عنہ) سے ثابت قرار نہیں دیتے۔''

امام دارقطنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام عامر شعبی رحمہ اللہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے صرف ایک روایت سنی ہے، اس کے علاوہ کچھ نہیں سنا(۳)۔ اور اس ایک روایت کے سماع سے امام دارقطنی رحمہ اللہ کا اشارہ اس حدیث کی طرف ہے، جو امام بخاری رحمہ اللہ نے ''رجم'' کے باب میں تخریج کی ہے، جس میں ہے کہ امام شعبی رحمہ اللہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے ایک عورت کو رجم کیا اور پھر فرمایا: "رجمتها بسنة النبي صلى الله عليه وسلم".(٤)

پس اگرچہ امام شعبی رحمہ اللہ کا سماع حضرت علی رضی اللہ سے ثابت نہیں اور وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ

---

(١) فتح الباري: ١/ ٤٢٥

(٢) تهذيب التهذيب: ٢/ ٢٦٥

(٣) العلل للدار قطني: ٤/ ٩٧، دار طيبة

(٤) العلل للدار قطني: ٤/ ٩٧، دار طيبة، رواه البخاري في الحدود، باب رجم المحصن، رقم الحديث: ٦٨١٢

سے جو روایات بیان کرتے ہیں، وہ مرسل روایات ہیں، لیکن ان کی وہ مرسل روایات بھی صحیح ہیں، کیونکہ امام شعبی رحمہ اللہ صرف صحیح احادیث ہی کو ارسال کے ساتھ بیان کیا کرتے تھے، چنانچہ امام عجلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:
"ومرسل الشعبي صحيح، لايكاد يرسل إلا صحيحاً". یعنی: "امام شعبی رحمہ اللہ کی مرسل روایات بھی صحیح ہیں، کیونکہ وہ صرف صحیح احادیث ہی کو ارسال کے ساتھ بیان کیا کرتے تھے۔" (۱)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ معلوم یہ ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا صیغۂ تمریض سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی سند کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ امام شعبی رحمہ اللہ کا قاضی شریح رحمہ اللہ سے سماع ثابت ہے، اور اس سے ان حضرات کی بات پر اثر پڑے گا، جن کا کہنا ہے کہ جب امام بخاری رحمہ اللہ کسی بات کو بغیر جزم کے ذکر کرتے ہیں، تو وہ بات ان کے نزدیک درست نہیں ہوتی، لیکن ان لوگوں کی یہ رائے درست نہیں، کیونکہ خود امام بخاری رحمہ اللہ نے "كتاب مواقيت الصلاة، باب ذكر العشاء والعتمة،ومن راه واسعاً" میں بھی صیغۂ تمریض کے ساتھ درج ذیل روایت نقل کی ہے:

"ويذكر عن أبي موسى قال: كنا نتناوب ...." الحديث

جب کہ اس کی سند امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک بالکل صحیح ہے۔ (۲)

قاضی شریح رحمہ اللہ نے ایک فیصلہ فرمایا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کی اس فیصلہ پر تحسین فرمائی۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا ائمۂ اربعہ کے مذاہب میں بھی اس فیصلہ کی کوئی گنجائش ہے یا نہیں؟ تو گذشتہ تفصیلی کلام سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ صرف امام مالک رحمہ اللہ اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے مذہب کے اعتبار سے اس فیصلہ کی گنجائش ہے اور کوئی اشکال کی بات نہیں، امام مالک رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق تیس دن اور چار ساعتوں میں تین حیض اور تین طہر گزر سکتے ہیں اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے قول مرجوع عنہ کے اعتبار سے اٹھائیس دن اور دو ساعتوں میں ایسا ممکن ہے اور قول مرجوع الیہ کے اعتبار سے انتیس دن میں تین حیض گزر سکتے ہیں، لیکن جن حضرات کے نزدیک طہر کی مدت کم از کم پندرہ دن اور حیض کی مدت کم از کم ایک دن ہے، (جیسا کہ شوافع کا مذہب ہے) یا تین دن ہے، (جیسا کہ احناف کا مذہب ہے)، تو ان

(۱) معرفة الثقات للعجلي: ۲/ ۱۲، تهذيب الكمال: ۱٤/ ۳۵، تهذيب التهذيب: ۲/ ۲٦۵

(۲) عمدة القاري: ۳/ ٤۵٤

حضرات کے مذاہب کے اعتبار سے صرف ایک ماہ کی قلیل مدت میں عدت کے گزر جانے کا مسئلہ درست نہیں ہوسکتا، کیونکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کی رو سے کم از کم بتیس دن اور دو ساعتیں درکار ہیں اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کی رو سے کم از کم ساٹھ دن اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک کم از کم انتالیس دن درکار ہیں، اس لیے قاضی شریح رحمہ اللہ کا فیصلہ (کہ اگر خاندان کی معتبر اور دیندار عورتیں شہادت دیں، تو ایک ماہ میں عدت کے گزرنے کا دعوی مان لیا جائے گا) نہ احناف رحمہم اللہ کے مذہب کے مطابق درست ہے اور نہ شوافع رحمہم اللہ کے مذہب کے مطابق صحیح قرار پاتا ہے۔

قاضی شریح رحمہ اللہ کے فیصلے اور شوافع واحناف کے اصولی مسلکوں کے درمیان تطبیق کی صورتیں

اب ایک طرف قاضی شریح رحمہ اللہ کا فیصلہ اور فتوی ہے اور دوسری طرف شوافع واحناف کا اصولی مسلک ہے، علماء کرام نے اپنے اپنے ذوق کے مطابق ان دونوں کے درمیان تطبیق کی راہیں نکالیں ہیں، جن میں کچھ آراء قابل پذیرائی اور لائق ذکر ہیں، چنانچہ علامہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دراصل قاضی شریح رحمہ اللہ کا یہ فتوی اور فیصلہ تعلیق بالمحال کے قبیل سے ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ یہاں ''إن'' حرف شرط کا استعمال ہوا ہے اور ''إن'' وہ حرف شرط ہے کہ جو تعلیق بالمحال کے موقعہ پر بھی استعمال کیا جاتا ہے، گویا قاضی شریح رحمہ اللہ کے فیصلے کا حاصل یہ ہے کہ اگر عورت اپنے اہل خانہ میں سے چند معتبر افراد کی گواہی لے آئے، تو اس کا قول معتبر ہوگا، لیکن ایسا ہونا محال ہے، کیونکہ قاضی شریح رحمہ اللہ یہ بات جانتے تھے کہ عدت کا ایک ماہ کی قلیل مدت میں مکمل ہوجانا، ناممکن ہے اور پھر جب کہ زمانہ بھی خیر وسعادت اور دینداری کا زمانہ ہو، تو یہ ممکن نہیں ہے کہ ایسے زمانے میں کوئی ایسے کام کے وقوع کے لیے گواہی دے، جو عقلاً ناممکن نظر آرہا ہو۔(۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اولاً اس قصے کے طرق کو جمع کیا اور پھر اپنے مذہب کی رعایت کے لیے ایک صورت اختیار کرلی، اور وہ صورت یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک لفظ ''قرء'' سے مراد ''طہر'' ہے، جس کی کم از کم مدت پندرہ دن ہے اور حیض کی کم سے کم مدت ایک دن اور ایک رات ہے، اس لیے اگر آخر طہر میں طلاق دی، تو ترتیب ایام اس طرح ہوگی:

لحظہ (وہ طہر جس کے آخر میں طلاق دی) / یوم / ۱۵ أیام / یوم / ۱۵ أیام / لحظہ (تیسرے حیض کی ابتداء،

(۱) فيض الباري: ۱/۵۰٤

جس میں عدت تمام ہوئی)۔

یوں ۳۲ دنوں اور ۲ ساعتوں میں عدت مکمل ہو جائے گی اور یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور قاضی شریح رحمہ اللہ کے فیصلہ کے موافق ہے، کیونکہ اس قصے میں راوی نے کسر کو حذف کیا ہے اور بجائے ۳۵ دن کے ایک ماہ کہہ دیا اور اس کی تائید حضرت ہشیم رحمہ اللہ کی روایت سے ہوتی ہے، جو انہوں نے اسماعیل کے طریق سے نقل کی ہے، کیونکہ اس روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

"حاضت في شهر أو خمسة وثلاثين يوماً".(۱)

مگر حذف کسر والی بات قابل اطمینان نہیں، اس لیے کہ خود حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کے قول کے تحت عبداللہ دارمی رحمہ اللہ کے حوالے سے یہ روایت بھی صحیح سند کے ساتھ نقل کی ہے:

"إذا حاضت في شهر أو أربعين ليلة".

اب اگر بقول حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ۵ کے کسر کو حذف کرنے کی گنجائش ہے، تو پھر مزید ۴ کو حذف کرنے کی بھی گنجائش ہونی چاہیے، کیونکہ روایت سے اس کی بھی تائید ہوتی ہے اور یوں کہا جائے کہ راوی نے ۹ کے کسر کو حذف کیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ کسر کے حذف و ذکر کا کوئی اصول نہیں۔(۲)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ نے اقل کا اعتبار کرتے ہوئے ایک ماہ میں تین حیض گزرنے کی گنجائش نکالی ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے ۳۲ دن میں تین حیض کے گزرنے کی گنجائش نکالی ہے، اسی طرح احناف کے ہاں اگر اقل مدت کو لیا جائے، تو ۳۹ دن میں اس کی گنجائش نکل سکتی ہے، مگر فرق قضاء اور دیانت کا ہے، کیونکہ عورت کے اس دعوے کی دو حیثیتیں ہیں، ایک حیثیت خود اس عورت کی ذات کے اعتبار سے ہے اور وہ یہ ہے کہ جب اس کو طلاق دے دی گئی، تو اب عورت کی طبعی خواہش یہ ہوگی کہ جلد از جلد عدت ختم ہو اور اس کی ذات پر سے شوہر کے حقوق ختم ہو جائیں، جس نے جھگڑے کی بناء پر اس کو طلاق دی ہے، تاکہ عدت گزرنے کے بعد دوسرا خاوند تلاش کر سکے اور دوسری حیثیت

---

(۱) فتح الباري: ۱/۴۲٦

(۲) فيض الباري: ۱/۵۰۴

قضاء وفیصلے کے اعتبار سے ہے۔

دیانت کا تقاضا یہ ہے کہ عورت کی تصدیق ہر اس مدت میں کی جاسکتی ہے، جس میں عدت کے گزرنے کا امکان ہے، لیکن قضاء کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک پورا یقین نہ ہوجائے، اس وقت تک عورت کی تصدیق نہ کی جائے۔

اب جو مسئلہ متون میں مذکور ہے کہ دو ماہ سے کم میں عورت کی تصدیق نہیں کی جائے گی، تو وہ درحقیقت قضاء کا مسئلہ ہے، کیونکہ صورت اگر میاں بیوی کے درمیان نزاع کی ہے، تو پھر طرفین کے حقوق کی رعایت ضروری ہوگی اور اقل مدت کو لینے کے بجائے یقینی بات کو لے کر فیصلہ کیا جائے گا، کیونکہ یہاں دونوں کے حقوق متعلق ہیں، اگر عدت گزر چکی ہے، تو عورت دوسرا خاوند تلاش کرسکے گی اور اگر عدت نہیں گزری، تو شوہر کو رجوع کا حق حاصل ہوگا، لیکن عین ممکن ہے کہ عورت نے اقل مدت کو لے کر جھوٹ بولا ہو، تاکہ شوہر رجوع نہ کرسکے، کیونکہ ایک ماہ میں حیض کا تکرار ایک نادر بات ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ دو ماہ سے کم میں عورت کی تصدیق نہ کی جائے، تاکہ عدت کا گزرنا یقینی ہوجائے، چنانچہ مالکیہ نے بھی اس اصول کی رعایت کی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک اگرچہ اقل حیض کی تحدید نہیں، وہ ایک لحظہ کے لیے بھی ہوسکتا ہے، مگر عدت کے باب میں انہوں نے بھی احتیاطاً تحدید کی ہے۔

پس جہاں تک معاملہ عورت کی ذات سے متعلق ہے، جیسا کہ اس کی نمازوں اور روزوں کا معاملہ ہے، تو اس حد تک تو اس کی تصدیق کی جائے گی، لیکن جب اوروں کے حقوق بھی متعلق ہوں گے، تو پھر یقینی صورت کو لئے بغیر (امکانی صورت کو لے کر) اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، لہٰذا اگر میاں بیوی کے درمیان نزاعی صورت نہ ہو اور بیوی ۳۹ دن میں عدت کے گزرنے کا دعوی کرے، تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی۔

شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ دیانت اور قضاء کے فرق کی بات کسی نے نہیں لکھی، مگر میں اس وجہ سے مطمئن ہوں، کیونکہ فقہاء کرام رحمہم اللہ نے حیض وطہر کے بارے میں اقل واکثر کی تحدید کردی ہے، پس اگر اس تحدید کی رعایت نہ کی گئی، تو دو متضاد اور متناقض باتیں ہوجائیں گی، کیونکہ اقل واکثر کی تحدید اس بات کو مستلزم ہے کہ اگر مدت، انقضائے عدت کا احتمال رکھتی ہے، تو عورت کے دعوے کی تصدیق کی جائے گی اور دو ماہ سے کم میں تصدیق نہ کرنا اس امر کو مستلزم ہے کہ طہر وحیض کے باب میں اقل واکثر کی تحدید بے کار و بے

فائدہ ہے۔

حاصل یہ نکلتا ہے کہ دو ماہ سے کم میں عورت کی عدمِ تصدیق اس بناء پر نہیں ہے کہ دو ماہ سے کم مدت میں عدت نہیں گزر سکتی، یا پھر اقل و اکثر کی تحدید بیکار ہے، بلکہ عدمِ تصدیق کا مدار نزاعی صورت میں جانبین کی رعایت کی غرض سے ہے، اگر چہ دو ماہ سے کم میں عدت گزر سکتی ہے اور وہ اس طور پر کہ ۹ دن تین حیض کے لیے جائیں حیض کی اقل مدت کے اعتبار سے، اور ۳۰ دن دو طہر کے لیے جائیں، یوں ۳۹ دنوں میں عدت پوری ہو سکتی ہے۔

اس تفصیل کی روشنی میں قاضی شریح رحمہ اللہ کے فیصلہ میں مذکور لفظ "شہر" کا مدار کسر کی نفی پر نہیں ہوگا، بلکہ "شہرین" کی نفی پر ہوگا، یعنی: یہ شہر تیس دن کے معنی میں نہیں، بلکہ یہ شہر، شہرین کے مقابلے میں ہے، یعنی: عورت نے دو ماہ سے کم میں عدت کے گزرنے کا دعوی کیا ہے، لہٰذا اب اس لفظ "شہر" میں خود بخود گنجائش نکل آئی اور اب مطلب یہ نہیں رہا کہ ایک ماہ سے ایک دن بھی زائد نہ ہو، بلکہ ہر وہ مدت جو دو ماہ سے کم ہے، اس پر اس لفظ کا اطلاق کیا جا سکتا ہے، اور پھر قاضی شریح رحمہ اللہ کے فیصلہ میں بھی قدرِ ممکن کی رعایت ہے، چنانچہ صرف عورت کے بیان پر فیصلہ نہیں دیا جا رہا، بلکہ متدین اور باخبر گھریلو خواتین کی گواہی شرط قرار دی گئی ہے، یوں نہ صرف ائمہ ثلاثہ کے مذاہب اس فیصلہ کے موافق ہو جاتے ہیں، بلکہ احناف کا مسلک بھی اس فیصلہ کے موافق ہے۔(۱)

شاہ صاحب رحمہ اللہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ قاضی شریح رحمہ اللہ نے دیانت پر فیصلہ فرمایا ہے، کیونکہ قضاء دو ماہ سے کم میں عدت گزرنے کی تصدیق نہیں کی جا سکتی اور کتبِ فقہ میں مذکور اس مسئلہ کا حکم قضاء کے اعتبار سے ہے، لہٰذا مطلب یہ ہے کہ قاضی شریح رحمہ اللہ نے "شہرین" کے اعتبار سے فیصلہ نہیں فرمایا، جو کہ قضاء کے اعتبار سے ہوتا اور اسی لئے کسور کو حذف کر دیا اور پھر اس سے کوئی تعرض نہیں فرمایا۔

قاضی شرعی تراضیِ خصمین کی خاطر دیانت پر فیصلہ دے سکتا ہے

باقی یہ سوال رہ جاتا ہے کہ شریح رحمہ اللہ قاضی تھے، نا کہ مفتی، لہٰذا جو فیصلہ انہوں نے فرمایا وہ قضاءً ہی تھا۔ جواب یہ ہے کہ قاضی شرعی پر یہ واجب نہیں کہ وہ ہمیشہ قضاء ہی کا حکم کرے، بلکہ اس کو تراضیِ خصمین کی صورت میں دیانت پر بھی حکم کرنے کا حق رہتا ہے، گو وہ قضاء کی طرح حجتِ ملزمہ نہ ہوگا، اسی لئے قاضی کے لیے

---

(۱) فيض الباري: ۱/۴۰۵،۵۰۵، مكتبه رشيديه

تراضیِ طرفین ضروری ہے، جیسا کہ ''درمختار'' (☆) میں ہے کہ قاضی فتوے بھی دے سکتا ہے، حتی کے مجلس قضاء میں بھی ایسا کرسکتا ہے، یہی صحیح ہے اور ''شرح معانی الآثار'' میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے حوالے سے قصہ ذکر ہوا ہے کہ قاضی شریح رحمہ اللہ سے مسئلہ پوچھا گیا، انہوں نے بتانے سے انکار کردیا اور فرمایا کہ میں قاضی ہوں، مفتی نہیں ہوں، پھر سائل نے قسم دے کر مجبور کیا، تو آپ نے دیانت کے مطابق مسئلہ اور فتوی بتادیا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قاضی دیانۃً بھی حکم دے سکتا ہے۔ (۱)

اکثر علماء نے گواہوں کے ضروری ہونے کا تذکرہ نہیں کیا اور یہی امام خرقی رحمہ اللہ کا بھی قول ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اگر ایک ماہ کے اندر عدت کے پورے ہونے کا دعوی ہے، تو بغیر عورتوں کی گواہی کے اس مدعیہ عورت کی تصدیق نہیں کی جائے گی، لیکن اگر ایک ماہ سے زیادہ میں عدت کے پورے ہونے کا دعوی کیا ہے، تو بغیر شہادت کے بھی عورت کی بات قبول کی جاسکتی ہے، کیونکہ عورت اپنے حیض کے معاملے میں امین ہے، البتہ ایک ماہ کے اندر عدت کے مکمل ہونے کا دعوی بغیر گواہی کے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور حضرت شریح رحمہ اللہ کے اس فیصلہ کی وجہ سے ناقابل قبول ہے۔ (۲)

اسحاق اور ابو عبید رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ تین مہینوں سے کم میں یہ دعوی قابل قبول نہیں ہے، البتہ اگر عورت معتادہ ہے اور اس کی عادت اس کے گھرانے کی دین دار اور امانت دار خواتین جانتی بھی ہیں، تو ایسی صورت میں ان عورتوں کی گواہی کے بعد عورت کی اس کے دعوے میں تصدیق کی جائے گی، لیکن اگر ایسا نہیں ہے، تو پھر تین ماہ سے کم میں اس کا قول قابل قبول نہیں، جیسا کہ آئسہ اور صغیرہ کے حق میں ہے۔ (۳)

تعلیق کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

اس اثر اور تعلیق کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ ترجمۃ الباب میں اس بات کا تذکرہ ہے کہ اگر عورت ایک ماہ میں عدت کے مکمل ہونے کا دعوی کرے، تو اس کی تصدیق کی جائے گی، بشرطیکہ عورت کی بیان کردہ

(☆) الدر المختار، كتاب القضاء: ۸/ ۳۱، دار عالم الكتب

(۱) فيض الباري: ۱/ ۵۰۶، أنوار الباري: ۱۰/ ٤٦٩

(۲) فتح الباري لابن رجب الحنبلي: ۲/ ۱٤۹

(۳) فتح الباري لابن رجب الحنبلي: ۲/ ۱۵۰

مدت، عدت کے مکمل ہونے کا احتمال رکھتی ہو، اور اثر میں ایک ماہ کی قلیل مدت میں عدت کا تمام ہونا مذکور ہوا ہے اور یہ مدت بھی ایسی ہے کہ اس میں عورت کی تصدیق ممکن ہے، خصوصاً امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ کے مذاہب کے اعتبار سے (۱)۔ گویا امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب پر اثر مذکور سے استدلال کیا ہے۔ (۲)

(إن امرأة جاء ت)

یہ کریمہ کے نسخے کے اعتبار سے ہے، جبکہ بعض نسخوں میں "إن جاء ت امرأة" وارد ہوا ہے۔ (۳)

(بينة من بطانة أهلها)

أي: خواصها، یعنی: اس عورت کے گھرانے کے خاص افراد گواہی دیں۔

(يرضى دينه)

أي: بأن يكون مقبولاً عدلاً، یعنی: وہ افراد ایسے ہوں کہ ان کی بات قبول کی جاتی ہو اور وہ عادل ہوں۔ (۴)

قاضی اسماعیل رحمہ اللہ کی رائے

قاضی اسماعیل رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "إن جاء ت ببينة من بطانة أهلها" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس عورت کے گھرانے کی خواتین یہ گواہی دیں کہ ہاں ایک ماہ میں اسے تین حیض آئے ہیں، بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ عورتیں گواہی دیں کہ ایسا ہو سکتا ہے اور ان عورتوں میں ایسا ہوتا بھی ہو۔

قاضی اسماعیل رحمہ اللہ کی رائے کا جواب

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس اثر سے متعلق جو قصہ ہے (جو اوپر ذکر کیا گیا ہے)، وہ خود اس تاویل کی تردید کرتا ہے اور اثر مذکور کے الفاظ "أنها حاضت ثلاثاً" بھی اس تاویل کی تردید کرتے ہیں، کیونکہ یہ

(۱) عمدة القاري: ۳/ ٤٥٤

(۲) فيض الباري: ۱/ ٥٠٥

(۳) فتح الباري: ۱/ ٤٢٥، عمدة القاري: ۳/ ٤٥٤

(٤) منحة الباري: ۱/ ٦٥٦، فتح الباري: ۱/ ٤٢٥

دونوں باتیں اس امر میں بالکل واضح ہیں کہ مراد یہی ہے کہ وہ عورتیں اس بات کی گواہی دیں گی کہ ہاں واقعۃً ایسا ہی ہوا ہے اور اس کی عدت اس قلیل مدت میں تمام ہوگئی ہے۔

باقی رہی بات قاضی اسماعیل رحمہ اللہ کی اس تاویل کی، تو انہوں نے یہ تاویل اپنے مذہب کی موافقت میں اختیار کی، کیونکہ اہل مدینہ کا مذہب یہ ہے کہ عدت کا معاملہ عورتوں میں معروف عادت پر محمول ہوگا۔(۱)

(وقال عطاء: أقراء ها ما كانت)

''حضرت عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عورت کے حیض (کے ایام) وہی ہوں گے، جو عدت سے پہلے تھے۔''

تعلیق کا مقصد

مطلب یہ ہے کہ اگر عورت عدت کے زمانے میں معین مدت میں تین حیض (كماهو عند الأحناف والحنابلة) یا تین طہر (كما هو عند الموالك والشوافع) کے گزرنے کا دعوی کرے، تو اگر وہ عدت سے قبل بھی اتنے ہی ایام کی معتادہ تھی، جتنے ایام کا وہ دعوی کررہی ہے، تو اس کی تصدیق کی جائے گی، لیکن اگر عدت سے قبل اتنے ایام کی عادت اسے نہیں تھی اور اس کا دعوی عدت سے پہلے کی حالت کے مخالف ہے، تو عورت کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔(۲)

تراجم رجال

عطاء

یہ ابومحمد عطاء بن ابی رباح مکی قرشی رحمہ اللہ ہیں، ان کے والد ابورباح کا نام ''اسلم'' ہے اور ان کا تعلق موالی سے تھا۔(۳)

ان کے حالات ''كتاب العلم، باب عظة الإمام النساء وتعليمهن'' کے تحت گزر چکے ہیں۔(۴)

---

(۱) التوضيح: ۵/۱۲۱، فتح الباري: ۱/۴۲۵، عمدة القاري: ۳/۴۵۴

(۲) فتح الباري: ۱/۴۲۴، عمدة القاري: ۳/۴۵۵، شرح الكرماني: ۳/۱۹۹، إرشاد الساري: ۱/۳۶۲

(۳) تهذيب الكمال: ۲۰/۶۹، ۷۰

(۴) كشف الباري: ۴/۳۷

تعلیق کی تخریج

امام بخاری رحمہ اللہ کی اس تعلیق اور اثر کو محدث عبدالرزاق رحمہ اللہ نے "ابن جریج عن عطاء" کے طریق سے موصولاً روایت کیا ہے، روایت درج ذیل ہے:

"عبد الرزاق عن ابن جريج قال: قال عطاء: تقعد أقراء ها ما كانت، تقاربت أو تباعدت".(۱)

''حضرت عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حائضہ عورت اپنے حیض کے ایام میں بیٹھی رہے گی، چاہے وہ ایام کم ہوں یا زیادہ۔''

(وبه قال إبراهيم)

''اور یہی ابراہیم رحمہ اللہ کا قول ہے۔''

مطلب یہ ہے کہ جو بات حضرت عطاء رحمہ اللہ نے فرمائی ہے، وہی حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا بھی قول ہے۔(۲)

تعلیق کی تخریج

امام بخاری رحمہ اللہ کی اس روایت کو محدث عبدالرزاق رحمہ اللہ نے "أبو معشر عن إبراهيم" کے طریق سے موصولاً روایت کیا ہے، روایت درج ذیل ہے:

"عبدالرزاق عن عثمان بن مطر عن سعيد بن أبي عروبة قال: سئل عن رجل طلق امرأته ثلاثاً وهي حائض، فقال: حدثني قتادة عن ابن المسيب وأبو معشر عن إبراهيم قالوا: تعتد به من أقراء ها".(۳)

---

(۱) مصنف عبد الرزاق، كتاب الطلاق، باب التي تحيض وحيضها مختلفة: ٣٤٤/٦، رقم الحديث: ١١١١٤، المكتب الإسلامي، بيروت

(۲) فتح الباري: ٤٢٤/١، عمدة القاري: ٤٥٥/٣

(۳) مصنف عبد الرزاق، كتاب الطلاق، باب الرجل يطلق امرأته ثلاثاً، رقم الحديث: ١٠٩٧٤، المكتب الإسلامي، بيروت

یعنی: سعید بن ابی عروبہ رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو حالتِ حیض میں تین طلاق دے دے، تو کیا حکم ہے؟ تو سعید بن ابی عروبہ رحمہ اللہ نے ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہوئے فرمایا: وہ عورت طلاق کی عدت اپنے حیضوں سے گزارے گی۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام عبداللہ دارمی رحمہ اللہ نے ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کی اس روایت کو صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے، جس الفاظ یہ ہیں:

"أخبرنا المعلى بن أسد، حدثنا أبو عوانة عن المغيرة عن إبراهيم قال: إذا حاضت المرأة في شهر أو أربعين ليلة ثلاث حيض، قال: فإذا شهد لها الشهود العدول من النساء أنها رأت ما يحرم عليها الصلاة من طموث النساء الذي هو الطمث المعروف، فقد خلا أجلها".

"ابراہیم نخعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر عورت کو ایک ماہ میں یا چالیس دنوں میں تین حیض آچکے ہوں، تو حکم یہ ہے کہ اگر دین دار عورتیں اس بات پر گواہی دیں کہ ہاں واقعۃً اِس عورت نے وہ چیز دیکھی ہے، جو نماز پڑھنے کو حرام کر دیتی ہے، تو پھر اس کی عدت گزر چکی ہے۔"

اور پھر قاضی شریح رحمہ اللہ کے اثر جیسی بات ذکر کی۔(۱)

اس کے بعد حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عین ممکن ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے قول "وبــه" میں موجود ضمیر اثر شریح رحمہ اللہ کی طرف راجع ہو، (کیونکہ جو اثر قاضی شریح رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے، وہی بات ابراہیم نخعی رحمہ اللہ نے بھی ارشاد فرمائی ہے، اب مطلب یہ ہوگا کہ جو فیصلہ قاضی شریح رحمہ اللہ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا ہے، وہی حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا بھی قول ہے) یا پھر نسخے میں تقدیم وتاخیر ہے، یعنی: ويذكر عن علي وشريح الخ کے بعد "وبه قال إبراهيم" ہونا چاہیے اور پھر "قال عطاء" مگر نسخے میں تقدیم وتاخیر ہوگئی اور "قال عطاء" مقدم ذکر کر دیا گیا اور "وبه قال إبراهيم" بعد میں، اور یا پھر ابراہیم نخعی رحمہ

(۱) سنن الدارمي، باب في أقل الطهر، رقم الحديث: ۸۸۲، دار المغني للنشر والتوزيع

اللہ سے اس سلسلے میں دو قول ہیں، ایک قاضی شریح رحمہ اللہ کے فیصلہ کے موافق اور دوسرا حضرت عطاء رحمہ اللہ کے قول کے موافق۔(۱)

تراجم رجال

إبراهيم

یہ کوفہ کے مشہور تابعی فقیہ ابوعمران ابراہیم بن یزید بن قیس بن اسود نخعی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الإيمان، باب ظلم دون ظلم" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

دونوں اثروں کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

ان دونوں اثروں کا ربط ترجمۃ الباب کے ساتھ "وما يصدق النساء" میں ہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جتنی مدت میں عورت کی تصدیق ممکن ہوگی، تصدیق کی جائے گی اور یہاں بھی یہی مذکور ہے کہ اس کی عدت میں گذشتہ عادت کو دیکھا جائے گا، اگر گذشتہ عادت اس کے دعوے کے موافق ہے، تو تصدیق کی جائے گی، وگرنہ نہیں۔(۳)

(وقال عطاء: الحيض يوم إلى خمس عشرة)

"حضرت عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حیض ایک دن سے لے کر پندرہ دن تک ہوسکتا ہے۔"

تعلیق کا مقصد

اثر میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ حضرت عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ کے نزدیک حیض کی کم سے کم مدت ایک دن اور زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہے۔

تعلیق کی تخریج

اس اثر کو محدّث عبداللہ دارمی رحمہ اللہ نے سند صحیح کے ساتھ موصولاً ذکر کیا ہے، اور روایت کے الفاظ

---

(۱) فتح الباري: ۱/۴۲٤

(۲) كشف الباري: ۲/۲۵۳

(۳) هذا ما يستفاد من فتح الباري: ۱/۴۲٤، وعمدة القاري: ۳/۴۵۵، وشرح الكرماني: ۳/۱۹۹

درج ذیل ہیں:

"أقصى الحيض خمسة عشر وأدنى الحيض يوم وليلة".

''حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن اور کم سے کم مدت ایک دن اور ایک رات ہے۔''

اسی طرح امام دار قطنی رحمہ اللہ نے اپنی سند کے ساتھ "ابن جريج عن عطاء" کے طریق سے اور ایسے ہی "ربيع بن الصبيح عن عطاء" کے طریق سے اس روایت کو موصولاً ذکر کیا ہے اور ان دونوں طریق سے مروی روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

"الحيض خمس عشرة".

''حیض کی اکثری مدت پندرہ دن ہے۔''

ایسے ہی امام دار قطنی رحمہ اللہ نے "اشعث عن عطاء" کے طریق سے بھی یہ روایت موصولاً ذکر کی ہے، روایت ہے:

"أكثر الحيض خمس عشرة".(۱)

نیز امام دار قطنی رحمہ اللہ "معقل بن عبيدالله عن عطاء" کے طریق سے روایت کرتے ہیں:

"أدنىٰ وقت الحيض يوم".

''حیض کی کم از کم مدت ایک دن ہے۔''

تعلیق کی شرح

اس اثر مذکور کی وضاحت ماقبل میں گزر چکی ہے کہ اس میں حضرت عطاء رحمہ اللہ کے مذہب کی طرف اشارہ ہے، ان کے نزدیک حیض کی کم سے کم مدت ایک دن اور زیادہ سے زیادہ پندرہ دن ہے۔ اس توضیح کے بعد شراح نے مذاہبِ ائمہ در باب اقل حیض و اکثر حیض کو ذکر کیا ہے۔

---

(۱) سنن الدار قطني، كتاب الحيض: ۱/۳۸۶، ۳۸۷، رقم الحديث: ۷۹۷، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، مؤسسة الرسالة، وروى الدارمي الجزء الأول من التعليق في كتاب الطهارة، باب ماجاء في أكثر الحيض، رقم الحديث: ۸٦۱، ۸۷۰، والجزء الثاني في باب أقل الحيض، رقم الحديث: ۸۷۳، دار المغني للنشر والتوزيع

شراح رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں علماء اور فقہاء کرام رحمہم اللہ کے مختلف مذاہب ہیں:

ا-حیض کی کم سے کم کوئی مدت اور کوئی حد نہیں ہے، وہ ایک چھینٹ بھی ہوسکتا ہے۔ یہ امام مالک، امام اوزاعی، امام ابوداؤد اور ان کے اصحاب رحمہم اللہ وغیرہ کا مذہب ہے۔

۲-حیض کی کم سے کم مدت ایک دن اور ایک رات ہے اور زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہے۔ یہ امام شافعی، امام احمد بن حنبل، حضرت عطاء اور امام ابوثور رحمہم اللہ وغیرہ کا مذہب ہے۔

۳-حیض کی کم سے کم مدت تین دن ہے، اس سے کم استحاضہ ہے اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے۔ یہ امام اعظم ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور امام ثوری رحمہم اللہ وغیرہ کا مذہب ہے۔(۱)

مستدلاتِ احناف

احناف درج ذیل روایات سے استدلال کرتے ہیں:

۱- ماروي عن ابن مسعود رضي الله عنه: "الحيض ثلاث وأربع وخمس وست وسبع وثمان وتسع وعشر، فإن زاد فهي استحاضة".

"ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حیض تین دن، اور چار دن، اور پانچ دن، اور چھ دن، اور سات دن، اور آٹھ دن، اور نو دن، اور دس دن ہوتا ہے، اور جب دس دن سے بڑھ جائے، تو وہ استحاضہ ہے۔"

رواه الدار قطني وقال: لم يروه عن الأعمش بهذا الإسناد غير هارون بن زياد وهو ضعيف الحديث، وليس لهذا الحديث عند الكوفيين أصل عن الأعمش.(۲)

۲-حديث أبي أمامة، رواه الطبراني في معجمه والدار قطني في سننه من حديث حسان بن إبراهيم عن عبد الملك عن العلاء بن كثير عن مكحول عن أبي أمامة رضي الله عنه

(۱) التوضيح لابن ملقن: ۱۲۴/۵.....۱۲۶،فتح الباري لابن رجب الحنبلي: ۱۵۰/۲.....۱۵۲، مكتبة الغرباء الأثرية، شرح ابن بطال: ۴۵۴/۱، ۴۵۵

(۲) سنن الدارقطني: ۳۸۸/۱،رقم الحديث: ۸۰۵،برواية خالد ابن حيان الرقي عن هارون بن زياد القشري عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن عبدالله، مؤسسة الرسالة

أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((أقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة وأكثر مايكون عشرة أيام، فإذا زاد فهي استحاضة)).

”ابوامامہ باہلی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: باکرہ اور ثیبہ کے حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے، اور جب دس دن پر بڑھ جائے، تو وہ استحاضہ ہے۔“

ففي سنده عبدالملك مجهول، والعلاء بن كثير ضعيف الحديث ومكحول لم يسمع من أبي أمامة، قاله الدار قطني.(١)

٣-حديث واثلة بن الأسقع الذي رواه الدار قطني في سننه من حديث محمد بن أحمد بن أنس الشافي عن حماد بن المنهال البصري عن محمد بن راشد عن مكحول عن واثلة بن الأسقع قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام)).

”واثلہ بن اسقع رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے۔“

في سنده حماد بن المنهال مجهول، ومحمد بن أحمد بن أنس ضعيف.(٢)

٤-حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه، أخرجه ابن عدي في الكامل عن محمد بن سعيد الشافعي، حدثني عبدالرحمن بن غنيم سمعت معاذ بن جبل يقول: إنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((لاحيض دون ثلاثة أيام ولاحيض فوق عشرة أيام، فمازاد، فهي استحاضة، تتوضأ لكل صلاة إلا أيام أقراء ها.....الحديث)).(٣)

---

(١) سنن الدار قطني: ١/ ٤٠٥، رقم الحديث: ٨٤٥، المعجم الأوسط: ١/ ١٨٩، رقم الحديث: ٥٩٩، دار الحرمين، وكذا المعجم الكبير: ٨/ ١٢٩، رقم الحديث: ٧٥٨٦، مكتبة العلوم والحكم

(٢) سنن الدار قطني: ١/ ٤٠٧، رقم الحديث: ٨٤٧

(٣) الكامل في الضعفاء لابن عدي، حرف الميم، محمد بن سعيد: ٧/ ٣٢٠، دار الكتب العلمية

''حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ نہ تین دن سے کم حیض ہے اور نہ دس دن سے زیادہ حیض ہے، اور جب دس دن پر اضافہ ہو جائے، تو وہ استحاضہ ہے، لہٰذا ایامِ حیض کے علاوہ ہر نماز کے لیے وضو کرے گی۔''

ففي سنده محمد بن سعيد الشافعي، فالبخاري وابن معين والثوري قالوا: إنه يضع الحديث.(۱)

۵- ماروا‌ه أبوسعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((أقل الحيض ثلاث وأكثره عشر وأقل مابين الحيضتين خمسة عشر يوماً)).

''حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل فرماتے ہیں کہ کم سے کم حیض تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے، اور دو حیضوں کے درمیان (طہر) کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے۔''

رواه ابن الجوزي في "العلل المتناهية".(۲)

وفيه أبوداود النخعي واسمه سليمان . قال ابن حبان: كان يضع الحديث. وقال أحمد: كان كذالك.وقال البخاري: هو معروف بالكذب.(۳)

٦-حديث أنس رضي الله عنه، أخرجه ابن عدي في الكامل عن الحسن بن دينار عن معاوية بن قرة عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((أقل الحيض ثلاثة أيام وأربعة وخمسة وستة وسبعة وثمانية وتسعة وعشرة، فإذا جاوز العشر،

(۱) التاريخ الكبير:۱/۹٤،رقم الترجمة:۲۵۷، دار الكتب العلمية، تهذيب الكمال:۲۵/۲٦٦، مؤسسة الرسالة، تهذيب التهذيب: ۹/۱٦۳، دارالفكر، البناية للعيني:۱/٦۲۵

(۲) العلل المتناهية لابن الجوزي:۱/۳۸۲،۳۸۳،رقم الحديث: ٦٤۰،دار الكتب العلمية

(۳) الضعفاء والمتروكون لابن الجوزي:۲/۲۲، دار الكتب العلمية، كتاب المجروحين لابن حبان:۱/۳۳۳، دار المعرفة

فهي مستحاضة)).

''حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: حیض کی کم سے کم مدت تین دن، چار دن، پانچ دن، چھ دن، سات دن، آٹھ دن، نو دن اور دس دن ہے، اور جب دس دن پر متجاوز ہو جائے، تو وہ مستحاضہ ہے۔''

ففيه الحسن بن دينار وقال ابن عدي: إن جميع من تكلم في الرجال أجمع على ضعفه.(١)

٧-حديث عائشة رضي الله عنها الذي ذكره ابن الجوزي في التحقيق، قال: وروى الحسين بن علوان عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:((أكثر الحيض عشر وأقله ثلاث)).(٢)

''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت فرماتی ہیں کہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن اور کم سے کم مدت تین دن ہے۔''

ففي سنده حسين بن علوان .قال ابن حبان: كان يضع الحديث لايحل كتب حديثه، كذبه أحمد ويحيى بن معين.(٣)

٨-وقال الدار قطني: حدثنا عثمان بن أحمد الدقاق قال:حدثنا يحيى بن أبي طالب قال: أخبرنا عبدالوهاب قال: حدثنا هشام بن حسان عن الحسن أن عثمان بن أبي العاص الثقفي رضي الله عنه قال: "الحائض إذا جاوزت عشرة أيام فهي بمنزلة المستحاضة، تغتسل وتصلي".(٤)

''عثمان بن ابی العاص ثقفی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حائضہ کا خون جب دس

(١) الكامل في الضعفاء لابن عدي، حرف الحاء، حسن بن دينار:٣/ ١٢٧، دار الكتب العلمية، التحقيق لابن الجوزي:١/ ٣٦٩، مكتبة ابن عبد البر

(٢) التحقيق لابن الجوزي:١/ ٣٧٠

(٣) التحقيق لابن الجوزي:١/ ٣٧٢، كتاب المجروحين لابن حبان:١/ ٢٤٤، ٢٤٥، دار المعرفة

(٤) سنن الدار قطني:١/ ٣٩١، رقم الحديث:٨١٦

دن پر متجاوز ہو جائے، تو پھر وہ مستحاضہ ہے، غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی۔"

قال البيهقي بعد نقل هذا الأثر: لابأس بإسناده.(١)

٩—وروى الدارمي في سننه عن محمد بن يوسف قال: قال سفيان: بلغني عن أنس رضي الله عنه أنه قال: "أدنى الحيض ثلثة أيام".(٢).

"سفیان ثوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مجھے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے یہ بات پہنچی ہے کہ حیض کی کم از کم مدت تین دن ہے۔"

اس حدیث کی سند کے تمام رجال وہی ہیں، جو صحیح مسلم کے رجال ہیں اور سفیان سے مراد سفیان ثوری ہیں، جو کبار تبع تابعین میں سے ہیں اور ان کی روایات صحیح (بخاری) میں بھی موجود ہیں۔(۳)

اگر چہ امام سفیان ثوری رحمہ اللہ کبھی کبھار تدلیس بھی کیا کرتے تھے، مگر آپ کا شمار مدلسین کے اس طبقے سے ہے، جن کی تدلیس قابل قبول ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"الثانية من احتمل الأئمة تدليسه وأخرجوا له في الصحيح لإمامته وقلة تدليسه في جنب ما روى، كالثوري......الخ".(٤)

اب مذکورہ بالا روایت اگر چہ منقطع ہے، لیکن احناف کے ہاں اول تو یہ انقطاع مضر نہیں اور ثانیاً یہاں انقطاع اس لیے بھی مضر نہیں کہ اس حدیث میں انقطاع حدیث کے ایک بڑے امام، امام سفیان ثوری رحمہ اللہ کی جانب سے واقع ہوا ہے، لہٰذا یہ اثر قابل حجت ہے، اور پھر یہ بھی ایک اصول ہے کہ موقوف روایات اگر ایسے امور سے متعلق ہوں، جو غیر مدرک بالقیاس والرای ہوں، تو ان موقوف روایات کا حکم مرفوعات کا ہوگا۔

نیز سفیان ثوری رحمہ اللہ نے اس روایت کو حضرت انس رضی اللہ عنہ سے "بلاغ" کے صیغے کے ساتھ

---

(١) الجوهر النقي: ١/٨٦، السنن الكبرى للبيهقي مع الجوهر النقي: ١/٣٢٢، مطبعة دائرة المعارف النظامية

(٢) سنن الدارمي: ١/٦٢٦، دار المغني للنشر والتوزيع

(٣) إعلاء السنن، الحيض والنفاس والاستحاضة، باب أقل الحيض وأكثره: ١/٢٤٧، إدارة القرآن والعلوم الاسلامية

(٤) طبقات المدلسين لابن حجر: ١٣، مكتبة المنار، إعلاء السنن: ١/٢٤٧

روایت کیا ہے، یعنی: ''مجھ تک یہ خبر پہنچی ہے۔'' اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اثر امام سفیان ثوری رحمہ اللہ کے نزدیک حضرت انس رضی اللہ عنہ سے صحیح ہے، کیونکہ اگر صحیح نہ ہوتا، تو سفیان ثوری رحمہ اللہ اپنی طرف نسبت کرتے ہوئے اس پر جزم کا اظہار نہ فرماتے۔(۱)

۱۰-محدّث دار قطنی رحمہ اللہ نے ''سفیان ثوری عن انس'' کی اس گذشتہ روایت کو مزید دو طریقوں سے روایت کیا ہے، ایک طریق ''وکیع'' کا ہے اور دوسرا طریق ''ابو احمد الزبیری'' کا ہے۔ ابو احمد الزبیری کی روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

"أدنى الحيض ثلاثة.وأقصاه عشرة".

''کم سے کم حیض تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے۔''

اور وکیع کی روایت کے الفاظ یہ ہیں:

"الحيض ثلاثة إلى عشرة، فمازاد، فهواستحاضة".(۲)

''حیض تین دن سے لے کر دس دن تک ہے، اور جو دس دن پر بڑھ جائے، وہ استحاضہ ہے۔''

۱۱-ایسے ہی کبار محدثین میں سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے اس روایت کو حماد بن زید بھی روایت کرتے ہیں اور ان کی روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

"الحيض ثلاث وأربع وخمس وست وسبع وثمان وتسع وعشر".(۳)

''حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حیض تین دن، چار دن، پانچ دن، چھ دن، سات دن، آٹھ دن، نو دن اور دس دن ہے۔''

۱۲-اسی طرح کبار محدثین میں سے اسماعیل بن ابراہیم (جن کی کنیت ''ابو بشر'' ہے اور ان کو والدہ کی

---

(۱) إعلاء السنن: ۲۴۷/۱، ۲۴۸

(۲) سنن الدار قطني: ۳۸۹/۱، رقم الحديث: ۸۰۸، برواية وكيع وكذا أحمد عن سفيان عن الجلد عن معاوية بن قرة عن أنس.

(۳) البناية للعيني: ۶۲۷/۱

طرف نسبت کر کے ''ابن علیہ'' کہا جاتا ہے) نے بھی اس حدیث کو روایت کیا ہے۔(۱)

۱۳- امام دارقطنی رحمہ اللہ نے کبار محدثین میں سے ہشام بن حسان اور سعید رحمہما اللہ کی بھی حضرت انس رضی اللہ سے حدیث روایت کی ہے، جس کے الفاظ درج ذیل ہیں:

"الحائض تنتظر ثلاثة أيام إلى عشرة أيام، فإذا جاوزت، فهي مستحاضة تغتسل وتصلي".(٢)

''حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حائضہ تین دن سے لے کر دس دن تک انتظار کرے گی، پھر جب خون دس دن پر متجاوز ہو جائے، تو وہ مستحاضہ ہے، غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی۔''

حضرت انس رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ''مرفوع'' بھی مروی ہے اور ''موقوف علی انس'' بھی روایت کی گئی ہے۔ مرفوع روایت مستدل نمبر ٦ کے تحت ذکر کی گئی ہے، جسے ابن عدی نے حسن بن دینار (راوی) کی وجہ سے معلول اور کمزور کہا ہے۔ اسی طرح موقوف روایت کی بھی تضعیف کی گئی ہے، کیونکہ اس کی سند میں ''جلد بن ایوب'' ہے اور ائمہ رجال نے جلد بن ایوب کی تضعیف کی ہے، چنانچہ ابو عاصم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "لم يكن بذاك، ولكن أصحابنا أسهلوا فيه".(٣)

ہسنجانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: تركه شعبة ويحيى وعبدالرحمن.(٤)

امام ابو حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "شيخ أعرابي ضعيف الحديث، يكتب حديثه ولا يحتج به".(٥)

امام ابو زرعہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ليس بالقوي".(٦)

---

(١) سنن الدار قطني: ١/ ٣٨٨، رقم الحديث: ٨٠٦، برواية إسماعيل عن الجلد عن معاوية عن أنس، البناية للعيني: ٦٢٧/١

(٢) سنن الدار قطني: ١/ ٣٩٠، رقم الحديث: ٨١٤، برواية هشام وسعيد عن الجلد، عن معاوية عن أنس

(٣) الجرح والتعديل: ٢/ ٥٤٨.

(٤) الجرح والتعديل: ٢/ ٥٤٨

(٥) الجرح والتعديل: ٢/ ٥٤٩

(٦) الجرح والتعديل: ٢/ ٥٤٩

ابراہیم حربی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "غیرہ أثبت منه". (۱)

ابن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "جلد بن أیوب ضعیف". (۲)

لیکن اس سب کے باوجود ابن عدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "لم أر له حدیثاً جاوز الحد في النکارة وهو إلی الضعف أقرب". (۳)

اور پھر بہت سے کبار ائمہ حدیث نے بھی جلد بن ایوب سے روایتِ حدیث کی ہے، جیسا کہ سفیان ثوری، حمادان، جریر بن حازم اور عبدالوہاب ثقفی رحمہم اللہ وغیرہ ہیں (۴)، اور ثقات کا کسی سے روایت کرنا اس کی "تعدیل" ہے۔ (۵)

نیز جلد بن ایوب سے ہٹ کر بھی حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کی متابعات اور شواہد موجود ہیں، چنانچہ محدّث دارقطنی رحمہ اللہ نے "ربیع بن صبیح عمن سمع أنساً" کے طریق سے درج ذیل روایت نقل کی ہے:

"لایکون الحیض أکثر من عشر". (۶)

ربیع بن صبیح رحمہ اللہ ایک ثقہ راوی ہے، چنانچہ ابن عدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وللربیع أحادیث مستقیمة، ولم أر له حدیثاً منکراً جداً، وأرجو أنه لابأس به وبروایاته". (۷)

امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "لابأس به رجل صالح". (۸)

امام شعبہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "هو من سادات المسلمین". (۹)

---

(۱) إعلاء السنن: ۲۴۸/۱، إدارة القرآن والعلوم الإسلامیة

(۲) الجرح والتعدیل: ۲/ ۵۴۹

(۳) الکامل لابن عدي: ۳/ ۱۳۱، دار الکتب العلمیة

(٤) الجرح والتعدیل: ۵٤۸/۲

(٥) کتاب التجرید للإمام القدوري: ۳۱٦/۱، دار السلام

(٦) سنن الدار قطني: ۳۸۹/۱، رقم الحدیث: ۸۰۹

(۷) الکامل في ضعفاء الرجال لابن عدي: ٤۱/٤، دار الکتب العلمیة

(۸) الجرح والتعدیل: ٤٦٤/۳

(۹) الکامل في ضعفاء الرجال: ۳۸/٤، دار الکتب العلمیة

لیکن اس پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ اس حدیث کی سند میں "عمن سمع أنساً" مجہول ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مجہول نہیں، بلکہ یہ راوی ''معاویہ بن قرۃ'' ہیں، جس کی تصریح محدّث عبدالرزاق رحمہ اللہ نے کی ہے۔(۱)

اسی طرح محدّث دارمی رحمہ اللہ نے "محمد بن يوسف عن سفيان عن الربيع عن الحسن" کے طریق سے درج ذیل روایت نقل کی ہے:

"الحيض عشرة، فمازاد، فهي استحاضة".

اس حدیث کی سند حسن ہے۔ اسی روایت کو محدّث عبدالرزاق رحمہ اللہ نے بھی اسی سند کے ساتھ روایت کیا ہے، البتہ الفاظ حدیث درج ذیل ہیں:

"أبعد الحيض عشر".(۲)

امام قدوری رحمہ اللہ کا کلام

امام قدوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہمارے اس مذہب کی موافقت میں حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابن عباس، حضرت انس، حضرت ابن مسعود اور حضرت عثمان بن ابی العاص ثقفی رضی اللہ عنہم سے بھی اقوال مروی ہیں اور پھر ان حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال کی مخالفت منقول نہیں، پس ایسی صورت میں ان حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی تقلید واجب ہے، یا پھر ہمیں یہ کہنا چاہیے کہ وہ امور اور مسائل جن پر قیاس دلالت نہ کرے، ایسے امور اور مسائل میں اگر صحابی کا قول موجود ہوا، تو اس قول صحابی کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ انہوں نے اس بات کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے خود سنا ہے اور اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے روایت کر رہے ہیں۔(۳)

ابن ہمام رحمہ اللہ کی تحقیق

محقق ابن ہمام رحمہ اللہ اس باب میں مروی مختلف احادیث کو مختلف طرق سے نقل کرنے کے بعد لکھتے

(۱) البناية للعيني: ۱/ ۶۲۷

(۲) سنن الدارمي: ۱/ ۶۲۲، رقم الحديث: ۸۶۰، دار المغني للنشر والتوزيع، ومصنف عبد الرزاق، كتاب الحيض، باب أجل الحيض: ۱/ ۳۳۰، رقم الحديث: ۱۱۵۱، المكتب الإسلامي، بيروت

(۳) كتاب التجريد، للإمام القدوري: ۱/ ۳۱۶، دار السلام، البناية للعيني: ۱/ ۶۲۷

ہیں کہ یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی چند احادیث ہیں، جو کہ مختلف طرق سے مروی ہیں اور یوں ایک معنی اور مفہوم کا مختلف حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہونا ضعیف حدیث کو حسن کے درجے تک پہنچا دیتا ہے، (کیونکہ بعض سے بعض کو تقویت اور تائید ملتی ہے، اب اگر چہ ہر ایک حدیث فی نفسہ ضعیف سہی، مگر جب یہ سب یکجا ہو جائیں، تو پھر یقیناً ان سے وہ فائدہ حاصل ہوگا، جو صرف ایک حدیث کے ہونے کی صورت میں نہیں ہو سکتا، پھر جب کہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ذکر کردہ احادیث و روایات کے تمام طرق ضعیف نہیں، بلکہ کچھ صحیح بھی ہیں) اور معاملہ چونکہ مقدرات شرعیہ کا ہے، جو کہ غیر مدرک بالقیاس والرای ہوتی ہیں، تو اس میں موقوف روایات، مرفوع روایات کے حکم میں ہوں گی۔(۱)

حاصل یہ ہے کہ مذہب احناف کی شریعت میں ایک اصل ہے، جس کی بنیاد پر ہی وہ استدلال کرتے ہیں اور ایک مذہب اختیار کئے ہوئے ہیں، جب کہ جو حضرات پندرہ دن کے اکثر مدتِ حیض ہونے کے قائل ہیں، تو ہم اس سے متعلق نہ تو کوئی حسن درجے کی حدیث پاتے ہیں اور نہ ہی ضعیف حدیث، بلکہ ان حضرات کا استدلال آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عورتوں سے متعلق اس ارشاد سے ہے:

((تمكث إحداكن شطر عمرها لا تصلي)).

اب اوّلاً تو یہ حدیث صحیح نہیں، چنانچہ امام بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "إنه لم يجده". یعنی: انہیں یہ حدیث نہیں ملی۔ اسی طرح ابن جوزی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "هذا حديث لا يعرف". یعنی: یہ حدیث غیر معروف ہے۔ ایسے ہی ابن مندہ رحمہ اللہ نے بھی اسے ''مطعون'' قرار دیا ہے۔(۲)

علامہ مبارک پوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"لم أجد حديثا لا صحيحا ولا ضعيفا يدل على أن أقل الحيض يوم وليلة وأكثره خمسة عشر يوما إلا هذا الحديث، وقد عرفت أنه لا أصل له، بل هو باطل".(۳)

---

(۱) شرح فتح القدير ومعه الكفاية: ۱/ ۱٦٤، ۱٦٥، مكتبه رشيديه

(۲) حواله بالا

(۳) تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي: ۱/ ٤٠٣، دار الفكر

اور اگر اسے صحیح تسلیم کر بھی لیا جائے، تب بھی اس میں ان حضرات کے لیے کوئی دلیل نہیں بنتی، کیونکہ اس حدیث میں زمانۂ حیض کا تذکرہ ہے اور ''شطر'' کے معنی نصف کے ہیں۔ اب اس حدیث میں ''شطر'' کو اس کے حقیقی معنی میں لے کر یہ معنی اور مفہوم نہیں لیا جا سکتا کہ عورتیں اپنی آدھی زندگی میں نمازیں نہیں پڑھتیں اور نہ ہی روزہ رکھتی ہیں، کیونکہ بچپن کا زمانہ، حمل کا زمانہ، ایسے ہی ایاس کا زمانہ، یہ سب وہ زمانے ہیں، جن میں عورتوں کو حیض نہیں آتا، اس لیے یہ معنی ممکن نہیں کہ عورت اپنی آدھی زندگی بغیر نماز و روزہ کے گزارتی ہے، البتہ یہ معنی مراد ہو سکتے ہیں کہ عورت تقریباً آدھی زندگی، یا تقریباً آدھی عمر بغیر نماز و روزہ کے گزارتی ہے اور پھر جب احادیث و آثار کی روشنی میں حیض کو دس دن کے ساتھ مقدر کر دیا گیا، تو اب عورت کی زندگی میں ایام حیض اس کی آدھی عمر کے قریب قریب ہو جاتے ہیں۔

اور پھر ہمارا استدلال آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی ((أكثره عشرة أيام)) سے ہے، یعنی: حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے، تو یہ اب شارع علیہ السلام کی طرف سے تقدیر آ گئی ہے اور یہ تقدیر شرعی اس بات سے مانع ہے کہ کسی اور تقدیر (پندرہ دن) کو اس تقدیر کے ساتھ ملایا جائے۔(۱)

اثر کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

ترجمۃ الباب میں اس بات کا تذکرہ ہے کہ اگر کوئی مطلقہ عورت ایک ماہ کی قلیل مدت میں عدت کے گزرنے کا دعوی کرے، تو اس کے دعوے کی تصدیق کی جائے گی، بشرطیکہ عورت کی بیان کردہ مدت میں عدت کا مکمل ہونا ممکن بھی ہو اور حضرت عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ کے اثر مذکور کو پیش کر کے امام بخاری رحمہ اللہ نے امام احمد رحمہ اللہ کے مذہب کی تائید اور موافقت کی اور اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ ایک ماہ کی قلیل مدت میں عدت کا مکمل ہونا ممکن ہے، جیسا کہ ماقبل میں تفصیل کے ساتھ یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔(۲)

(قال معتمر عن أبيه: سألت ابن سيرين عن المرأة ترى الدم بعد قرءها بخمسة أيام؟ قال: النساء أعلم بذالك)

''معتمر اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے ابن سیرین رحمہ اللہ سے اس عورت کے

(۱) شرح فتح القدير ومعه الكفاية: ١/١٦٤، ١٦٥، مكتبه رشيديه

(۲) هذا مايستفاد من: فتح الباري: ١/٤٢٤، وعمدة القاري: ٣/٤٥٥، وشرح الكرماني: ٣/١٩٩

بارے میں دریافت کیا جوقرء (حیض) سے فارغ ہونے کے پانچ دن بعد پھر خون دیکھے؟ تو ابن سیرین رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ عورتیں اس بارے میں زیادہ جاننے والی ہیں۔"

تعلیق کا مقصد

علامہ کرمانی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لفظ "قرء" سے مراد پاکی کے ایام ہیں۔ حیض کے ایام مراد نہیں، کیونکہ اس سے پہلے "دم" کا لفظ گزر چکا ہے اور اس سے مقصد یہ ہے کہ کیا اقل طہر پانچ دن کا ہوسکتا ہے، یا نہیں ہوسکتا؟(۱)

دیگر شراح کی رائے

لیکن اکثر شراح نے اس وضاحت کی تردید کی ہے اور ان کے نزدیک اس اثر کے معنی یہ ہیں کہ ابن سیرین رحمہ اللہ سے اس عورت کے بارے میں پوچھا گیا ہے، جسے معتاد اور معین ایام میں حیض آتا ہے، لیکن اب کی بار اسے معتاد ایام حیض کے بعد مزید پانچ دن، یا کم وبیش خون آیا ہے، تو اب اس زیادتی کے بارے میں کیا حکم ہے؟ تو ابن سیرین رحمہ اللہ نے فرمایا کہ عورتیں اس معاملہ میں زیادہ باخبر ہیں، لہٰذا دونوں خونوں کے درمیان فرق وہ خود کریں گی، اور احناف کے ہاں چونکہ عادت بدل سکتی ہے، اس لیے اگر معتاد ایام حیض سے پانچ دن کی یہ زیادتی دس دن کے اندر ختم ہوجاتی ہے، تو وہ سارا کا سارا حیض شمار ہوگا اور اگر یہ زیادتی دس دن سے زائد ہوجاتی ہے، تو اس صورت میں معتاد ایام، حیض کے ہیں اور زیادتی کے ایام استحاضہ شمار ہوں گے، اور اگر وہ عورت ایسی ہے کہ دونوں خونوں کے درمیان فرق نہیں کرسکتی، تو جو وہ دس دن کے اندر دیکھی گی، وہ حیض شمار ہوگا اور جو ان دس دنوں پر زائد ہوگا، وہ استحاضہ ہوگا۔

حاصل یہ نکلا کہ "بعد قرئھا" سے مراد "بعد طھرھا" نہیں، بلکہ اس سے مراد "بعد حیضھا" ہے۔(۲)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن سیرین رحمہ اللہ کی مراد کا حصول بغیر "سنن ابی داؤد"

(۱) شرح الكرماني: ۳/ ۲۰۰، إرشاد الساري: ۱/ ۳٦۲

(۲) عمدة القاري: ۳/ ٤٥٦، فيض الباري: ۱/ ۵۰٦

کی مراجعت کے ممکن نہیں تھا، اس لیے جب ''سنن ابی داوٗد'' کی تفصیل کے ساتھ مراجعت کی گئی، تو اس سے ابن سیرین رحمہ اللہ کی مراد بھی واضح ہوگئی، چنانچہ ''سنن ابی داوٗد'' میں تفصیل کچھ اس طرح ہے:

قال أبو داود: وروى يونس عن الحسن: الحائض إذا مد بها الدم (يعني: استمر بها وزاد على عادتها) تمسك بعد حيضتها يوماً أو يومين (يعني: عن الصلاة والصيام، فهي عنده إلى يومين حائضة) فهي (أي: بعد يومين) مستحاضة. وقال التيمي عن قتادة: إذا زاد على أيام حيضها خمسة أيام، فلتصلي. قال التيمي: فجعلت أنقص حتى بلغت يومين، فقال: إذا كان يومين فهو من حيضها. وسئل ابن سيرين عنه، فقال: النساء أعلم بذالك. (۱)

اس پوری تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن سیرین رحمہ اللہ سے کئے جانے والے سوال کا حاصل یہ تھا کہ اگر کسی عورت کو اس کے معتاد ایام سے زائد خون آنے لگے، تو اس زائد خون کا کیا حکم ہوگا؟ تو ابن سیرین رحمہ اللہ نے اس زائد خون کے بارے میں کوئی جواب نہیں دیا، بلکہ سارا معاملہ عورتوں کے سپرد کر دیا کہ وہ عورتیں ان معاملات کو زیادہ جاننے والی ہیں، برخلاف امام تیمی رحمہ اللہ کے، کیونکہ انہوں نے پانچ میں سے دو دن حیض کے قرار دیئے کہ ان میں عورت نماز وغیرہ نہیں پڑھے گی اور باقی دنوں کو استحاضہ شمار کیا۔ (۲)

مسئلہ ''استظہار''

درحقیقت یہ مسئلہ مالکیہ کے ہاں ''استظہار'' کے نام سے مشہور ہے اور مسئلہ یہ ہے کہ عورت ایام معتادہ کے بعد تین دن تک انتظار کرے گی، اگر تین دن کے اندر اندر خون آ گیا، تو اس خون کو پچھلے خون کا حصہ سمجھ کر حیض میں شمار کریں گے اور اگر خون تین دن کے بعد آیا، تو پھر وہ استحاضہ ہے۔ (۳)

''قرء'' سے مراد حیض ہے

اس اثرِ ابن سیرین کو نقل کرنے کے بعد صاحبِ تلویح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اثرِ ابن سیرین ان

---

(۱) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب من قال: إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة، رقم الحديث: ۲۸٦

(۲) فيض الباري: ۱/ ٥٠٦

(۳) فيض الباري: ۱/ ٥٠٦

حضرات کے لیے شاہد ہے، جو "قرء" سے "حیض" مراد لیتے ہیں، جیسا کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے(۱)، اور ابن التین رحمہ اللہ نے حضرت عطاء رحمہ اللہ سے بھی "قرء" سے "حیض" مراد ہونے کو نقل کیا ہے۔(۲)

سفاقسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "قرء" سے مراد "حیض" ہے، یہی ابن سیرین اور حضرت عطاء رحمہما اللہ کا مذہب ہے اور حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم میں سے گیارہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا بھی یہی قول ہے، ان کے اسماء درج ذیل ہیں:

ا...۴: خلفاء اربعہ، ۵: ابن عباس، ۶: ابن مسعود، ۷: معاذ، ۸: قتادہ، ۹: ابوالدرداء، ۱۰: ابوموسیٰ، اور ۱۱: حضرت انس رضی اللہ عنہم، ایسے ہی تابعین میں سے ابن المسیب، ابن جبیر، امام طاؤس، امام ضحاک، امام حسن، امام شعبی، امام ثوری، امام اوزاعی، امام اسحق اور ابوعبید رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔(۳)

تراجم رجال

معتمر

یہ ابومحمد معتمر بن سلیمان بن طرخان تیمی رحمہ اللہ ہیں۔ آپ رحمہ اللہ کا لقب "طفیل" تھا، بنومرہ کے مولیٰ تھے اور بنوتیم میں اقامت اختیار کرنے کی وجہ سے "تیمی" کہلاتے تھے، ورنہ حقیقۃً بنوتیم میں سے نہیں تھے۔(۴)

ان کے حالات "كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوما دون قوم" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۵)

ابن سیرین

یہ مشہور تابعی امام شیخ الاسلام ابوبکر محمد بن سیرین انصاری بصری رحمہ اللہ ہیں۔

---

(۱) التوضيح: ۵/ ۱۲۳، عمدة القاري: ۳/ ٤٥٦

(۲) التوضيح: ۵/ ۱۲۳

(۳) التوضيح: ۵/ ۱۲۳، عمدة القاري: ۳/ ٤٥٦

(٤) تهذيب الكمال: ۲۸/ ۲۵۰

(٥) كشف الباري: ٤/ ٥٩٠

ان کے حالات "كتاب الإيمان، باب اتباع الجنائز من الإيمان" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

تعلیق کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

اس تعلیق کو ترجمۃ الباب کے مناسبت "وما يصدق النساء في الحيض" میں ہے، یعنی: جس طرح حیض و حمل کے مسائل میں معاملہ عورت کے سپرد ہے اور اس کے بیان کی ممکنہ مدت میں تصدیق کی جائے گی، ایسے ہی اثر مذکور میں بھی معتاد ایام سے زائد ایام کا معاملہ عورت کے حوالہ کیا گیا ہے کہ یہ عورتیں ان مسائل کو زیادہ جاننے والی ہیں، لہٰذا انہی کی بات معتبر ہوگی۔(۲)

۳۱۹ : حدَّثنا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي رَجَاءٍ قَالَ : حَدَّثنا أَبُو أُسَامَةَ قَالَ : سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ عُرْوَةَ قَالَ : أَخْبَرَنِي أَبِي ، عَنْ عَائِشَةَ(☆)أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ أَبِي حُبَيْشٍ ، سَأَلَتِ ٱلنَّبِيَّ ﷺ قَالَتْ : إِنِّي أُسْتَحَاضُ فَلَا أَطْهُرُ ، أَفَأَدَعُ ٱلصَّلَاةَ ؟ فَقَالَ : (لَا ، إِنَّ ذَلِكَ عِرْقٌ ، وَلٰكِنْ دَعِي ٱلصَّلَاةَ قَدْرَ ٱلْأَيَّامِ ٱلَّتِي كُنْتِ تَحِيضِينَ فِيهَا ، ثُمَّ ٱغْتَسِلِي وَصَلِّي) . [ر : ۲۲٦]

"حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ مجھے استحاضہ رہتا ہے اور میں پاک ہی نہیں رہتی، کیا میں نماز چھوڑ دوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہیں! یہ رگ کا خون ہے، البتہ نمازیں اتنے دنوں کی مقدار میں چھوڑ دو، جن میں تمہیں حیض آتا تھا، پھر غسل کرو اور نماز پڑھو۔"

تراجم رجال

أحمد بن أبي رجاء

یہ مشہور محدث احمد بن عبداللہ بن ایوب حنفی ہروی رحمہ اللہ ہیں۔ احمد بن ابی رجاء کے نام سے مشہور ہیں اور ان کی کنیت "ابوالولید" ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے ان کا نسب اسی طرح بیان کیا ہے(۳)، جب کہ

(۱) كشف الباري:۵۲٤/۲

(۲) هذا مايستفاد من عمدة القاري: ٤٥٦/۳

(☆) قوله: "عائشة": الحديث، مر تخريجه في باب الاستحاضة، تحت رقم الحديث: ۳۰٦

(۳) التاريخ الكبير: ۵/۲، رقم الترجمة: ۱۵۰۳، دار الكتب العلمية

حاکم ابوعبداللہ رحمہ اللہ نے آپ کا نسب یوں بیان کیا ہے:

أحمد بن عبد الله بن واقد بن الحارث بن عبدالله بن أرقم بن زياد بن مطرف بن النعمان بن سلعة بن ثعلبة بن السرول بن حنفة الحنفي، أبو الوليد بن أبي رجاء الهروي.(١)

چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام حاکم رحمہ اللہ نے امام بخاری رحمہ اللہ کے برخلاف ان کے دادا کا نام "ایوب" کے بجائے "واقد بن الحارث" بتایا ہے اور انہیں بنی حنیفہ کی طرف منسوب کیا ہے۔(۲)

انہوں نے سفیان بن عیینہ، ابواسامہ حماد بن اسامہ، سلمہ بن سلیمان المروزی، اسحاق بن سلیمان الرازی، نضر بن شمیل، وکیع بن الجراح، عبدالعزیز بن رزقہ، یحییٰ بن آدم، اور یحییٰ بن سعید القطان رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے امام بخاری، احمد بن حفص بن عبداللہ السلمی النیسابوری، اسحاق بن منصور الکوسج، حسن بن ایوب النیسابوری، عبداللہ بن عبدالرحمٰن الدارمی، ابوزرعہ عبیداللہ بن عبدالکریم الرازی اور ابوحاتم احمد بن ادریس الرازی رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔(۳)

ابوحاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "صدوق".(٤)

امام حاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ابن ابی رجاء اپنے زمانے میں ہرات میں فقہ وحدیث کے امام رہے ہیں، انہوں نے اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ نے ایک ساتھ علم حدیث حاصل کیا اور انہوں نے انتخاب کر کر کے اپنے شیوخ سے احادیث نقل کی ہیں۔"(٥)

امام نسائی رحمہ اللہ نے اپنے شیوخ میں "احمد بن عبداللہ" کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ "ابن ابی

---

(١) تهذيب الكمال: ١/ ٣٦٤

(٢) تهذيب التهذيب: ١/ ٤٠، دار الفكر، بيروت

(۳) تلامذہ اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تهذيب الكمال: ١/ ٣٦٤

(٤) الجرح والتعديل: ٢/ ٥٧، دار الكتب العلمية

(٥) تهذيب الكمال: ١/ ٣٦٥، تهذيب التهذيب: ١/ ٤٠، دار الفكر

رجاء" کے نام سے جانے جاتے تھے اور امام نسائی نے ان سے مقام "شغر" میں احادیث لکھی ہیں۔(۱)

نیز امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة لا بأس به".(۲)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(۳)

ان کا انتقال سن ۲۳۲ ہجری میں ہوا۔(۴)

أبو أسامة

یہ مشہور محدّث حماد بن اسامہ رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب العلم، باب فضل من علم وعلّم" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۵)

هشام

یہ عروۃ بن زبیر بن العوام رحمہ اللہ کے صاحبزادے ہیں۔

ان کے مختصر حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات "كتاب الإيمان، باب أحب الدين إلى الله أدومه" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۶)

عروة

یہ مشہور تابعی مدینۂ منورہ کے فقہاء سبعہ میں سے ایک فقیہ حضرت عروہ بن الزبیر بن العوام بن خویلد رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے مختصر حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات "كتاب الإيمان،

---

(۱) تهذيب الكمال:۱/۳٦٥، تهذيب التهذيب: ۱/٤٠، دار الفكر

(۲) تهذيب الكمال:۱/۳٦٥، تهذيب التهذيب: ۱/٤٠، دار الفكر

(۳) كتاب الثقات:: ۲۸/۸

(٤) كتاب الثقات لابن حبان: ۲۸/۸، تهذيب الكمال: ۱/۳٦٤، تهذيب التهذيب: ۱/٤٠، دار الفكر

(٥) كشف الباري:۳/٤١٤

(٦) كشف الباري:۱/۲۹۱، ۲/٤۳۲

باب أحب الدين إلى الله أدومه" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

عائشة

یہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات بھی "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

شرح حدیث

(ولكن دعي الصلاة)

ایک اشکال اور اس کا جواب

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کلمہ "لکن" استدراک کے لیے استعمال ہوتا ہے اور اس کے لیے ضروری ہے کہ اس کا ماقبل اور مابعد دونوں آپس میں متغائر ہوں، جب کہ یہاں پر ایسا نہیں ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ یہاں حدیث کا معنی یہ ہے کہ: "لاتتركي الصلاة كل الأوقات ولكن اتركيها في مقدار العادة" یعنی: "لکن" سے پہلے یہ بتایا کہ تمام اوقات میں نمازیں نہیں چھوڑنی اور "لکن" کے بعد یہ بتایا کہ اپنے معتاد ایام میں نمازیں چھوڑنی ہیں۔(۳)

(قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها)

"قدر الأيام" سے اس بات کی طرف رہنمائی ملتی ہے کہ حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش رضی اللہ عنہا معتادہ تھیں۔(۴)

حدیث کے اس ٹکڑے کا مفہوم یہ ہے کہ مستحاضہ معتادہ اتنے دنوں کی نمازیں اور روزے چھوڑے گی، جتنے دنوں میں اسے حیض آیا کرتا تھا، پس اگر اس کی عادت ہر ماہ میں ابتدائی دس دن کی تھی، یا درمیانے دس دن

(۱) كشف الباري: ۲۹۱/۱، ۴۳۶/۲

(۲) كشف الباري: ۲۹۱/۱

(۳) عمدة القاري: ۴۵۷/۳

(۴) عمدة القاري: ۴۵۷/۳

کی تھی، یا آخری دس دن کی تھی، تو وہ ہر ماہ ان دس دنوں میں نمازیں اور روزے چھوڑے گی۔ (یا اسی طرح اگر اس کی عادت ہر ماہ کے ابتدائی، یا درمیانی، یا آخری ۶، ۷، یا ۸ دن کی تھی، اور اب حیض مسلسل آنے لگا ہے، تو وہ اپنے انہی پرانے معتاد دنوں میں نمازیں اور روزے چھوڑے گی اور اس کے بعد کے دنوں میں نمازوں اور روزوں وغیرہ کا اہتمام کرے گی۔)(۱)

نیز اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش رضی اللہ عنہا کو استحاضہ لاحق ہونے سے پہلے کے وہ ایام یاد تھے، جن میں ہر ماہ انہیں حیض کا خون آیا کرتا تھا، کیونکہ اگر انہیں وہ ایام یاد نہ ہوتے، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: ((دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها)) کا کوئی فائدہ نہ ہوتا، بلکہ دیگر روایات میں تو اس سے بھی زیادہ صراحت کے ساتھ حکم دیا گیا ہے، جیسا کہ امام ابوداود رحمہ اللہ کی روایت میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((لتنظر عدة الليالي والأيام التي كانت تحيض من الشهر قبل أن يصيبها الذي أصابها، فلتترك الصلاة قدر ذلك من الشهر، فإذا خلفت ذلك فلتغتسل ثم لتستثفر بثوب ثم لتصلي)).(۲)

اس روایت میں بالکل واضح انداز میں حکم دیا گیا ہے کہ استحاضہ لاحق ہونے سے پہلے ہر ماہ جن راتوں اور دنوں میں خون آتا تھا، ان میں نمازوں وغیرہ کا انتظار کرنا ہے، یعنی: نہیں پڑھنیں، پھر جب وہ ایام گزر جائیں، تو غسل کرے، کپڑے صاف کرے اور نماز پڑھے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فاطمہ بنت ابی حبیش رضی اللہ عنہا اپنی عادت کے ایام کو خوب جانتی تھیں۔ (۳)

اب رہا حکم اس مستحاضہ کا جسے ایام عادت یاد نہ ہوں، تو اس کا حکم یہ ہے کہ وہ ہر ماہ کے دس دن حیض شمار کرے گی اور باقی استحاضہ ہوگا۔ (۴)

---

(۱) عمدة القاري: ۳/۴۵۷

(۲) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في المرأة تستحاض ....الخ، رقم الحديث: ۲۷۴

(۳) عمدة القاري: ۳/۴۵۷

(۴) عمدة القاري: ۳/۴۵۷

احناف کا حدیثِ باب سے اقل حیض اور اکثر حیض پر استدلال

احناف مذکورہ بالا روایت سے بھی اقل حیض اور اکثر حیض پر استدلال کرتے ہیں اور طریق استدلال یہ ہے کہ یہاں ''ایام'' کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ ''ایام'' جمع سالم ہے اور اس کا اطلاق کم سے کم تین پر ہوتا ہے اور زیادہ سے زیادہ دس پر ہوتا ہے، چنانچہ تین سے کم کے لیے ''ایام'' کا لفظ استعمال نہیں ہوتا، بلکہ ''یوم'' اور ''یومین'' کہا جاتا ہے اور نہ ہی اس سے زیادہ کے لیے ''ایام'' کا لفظ استعمال ہوتا ہے، بلکہ اس کے لیے ''أحد عشر یوماً'' استعمال کیا جاتا ہے۔(۱)

ابن رجب حنبلی رحمہ اللہ کا اعتراض

ابن رجب حنبلی رحمہ اللہ نے مذکورہ بالا استدلال پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ روایتِ مذکورہ میں لفظِ ''ایام'' اپنے حقیقی معنی میں نہیں، بلکہ ''اوقات'' کے معنی میں ہے، کیونکہ لفظِ ''یوم'' کا استعمال کبھی وقت کے معنی میں بھی ہوتا ہے۔(۲)

ابن رجب حنبلی رحمہ اللہ کے اعتراض کا جواب

لیکن اس جواب کا جواب یہ ہے کہ جب لفظ کا استعمال اپنے حقیقی معنی میں ہوسکتا ہے اور کوئی بھی امر اس سے مانع نہیں، تو پھر بلاوجہ حقیقی معنی سے عدول کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ دوسری بات یہ ہے کہ اگر ایام کو اوقات کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، تو حدیث کا مفہوم ہی غلط ہوجاتا ہے، کیونکہ وقت کے معنی میں لینے کی صورت میں حدیث کا مطلب کچھ یوں ہوگا:

''لیکن چھوڑ دو نمازوں کو ان اوقات کی بقدر جن میں تمہیں حیض آیا کرتا تھا۔''

جب کہ یہ بات معلوم ہے کہ حیض ہر وقت، ہر لحہ نہیں آتا، تو مطلب یہ ہوگا کہ جس جس وقت میں حیض کا خون آئے، صرف ان اوقات میں نمازوں سے باز رہنا اور جب کوئی وقت خون حیض کی آمد سے فارغ ہو، تو پھر نمازیں پڑھ سکتی ہو، اب ظاہر ہے کہ یہ مفہوم سراسر غلط ہے۔

---

(۱) عمدة القاري: ۴۵۸/۳، فتح الباري لابن رجب: ۱۵۴/۲، أوجز المسالك: ۱/ ۶۲۳

(۲) فتح الباري لابن رجب: ۱۵۴/۲

ابن رجب حنبلی رحمہ اللہ کا دوسرا اعتراض

ابن رجب حنبلی رحمہ اللہ نے دوسرا اعتراض ''ایام عادت'' کے مراد ہونے پر کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف اس ایک خاتون کو اس کی عادت کی طرف لوٹایا ہے، جس کے حیض کے ایام ہر ماہ میں متعین تھے، اب اس میں اس بات کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ ہر عورت کا حیض ایسا ہی ہو، جیسا کہ اس خاتون کا تھا۔ (بلکہ ہوسکتا ہے کہ کسی خاتون کو صرف ایک دن حیض آتا ہو۔)

دوسرے اعتراض کا جواب

جواب یہ ہے کہ یہاں روایت میں یہ احتمال نہیں ہوسکتا کہ یہ حکم ایک ایسی عورت سے متعلق فرمایا ہو جس کے حیض کے ایام متعین تھے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس خاتون کے معتادہ ہونے کو نہیں جانتے تھے اور پھر ایک دوسری روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:

((المستحاضة تدع الصلاة)).(۱)

یہاں اس روایت میں عام حکم ہے کہ مستحاضہ نماز چھوڑے گی، اب ظاہر ہے کہ مستحاضہ انہی ایام میں نماز چھوڑے گی، جن ایام میں حیض کا خون آیا کرتا تھا، اور یہاں کسی ایک سے خطاب نہیں، بلکہ حکم عام بیان ہوا ہے۔(۲)

مستحاضہ عورتوں سے متعلق اختلاف روایات اور تطبیق کی مختلف صورتیں

واضح رہے کہ مستحاضہ عورتوں سے متعلق احادیث و روایات میں اس قدر اختلاف ہے کہ ان روایات و احادیث میں تطبیق و توفیق کی راہ نکالنا نہایت مشکل ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہائے کرام رحمہم اللہ نے اس مسئلہ کو بہت اہتمام سے لیا ہے اور علماء نے اس پر مستقل تصانیف بھی تحریر فرمائی ہیں، مگر اس سب کے باوجود مستحاضہ عورتوں کی مشکلات اور پیچیدگیاں حل نہیں ہوسکیں اور وجہ اس باب میں وارد شدہ روایات اور احادیث میں کثرت اختلاف ہے، پس پھر بعض حضرات نے ترجیح کا راستہ اختیار کیا اور انہوں نے ''توحید غسل'' اور ''الوضوء لکل صلاۃ'' کی

---

(۱) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في المرأة تستحاض.....الخ، رقم الحديث: ۲۸۱

(۲) كتاب التجريد للإمام القدوري: ۱/۳۱۳، دار السلام

روایات کو دیگر روایات پر ترجیح دی اور بعض نے نسخ کی راہ اختیار کی، اور ''توحید غسل'' اور ''الوضوء لکل صلاۃ'' کے علاوہ تمام روایات کو منسوخ قرار دیا، البتہ مآل دونوں جماعتوں کا ایک ہی نکلتا ہے۔(۱)

احناف میں سے امام طحاوی رحمہ اللہ نے نسخ کا قول کیا ہے اور اسی کو علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے بھی اختیار کیا ہے۔(۲)

مگر یہ بات بھی واضح رہے کہ بہت سی مختلف روایات کو یکسر ترک کر دینا اتنا آسان نہیں ہے، لیکن دوسری طرف ایسا کرنا قواعد وضوابط کے موافق بھی ہے، پس بعض حضرات نے تو ''تعدّدِ غسل'' کی روایات کو منسوخ قرار دیا اور بعض حضرات نے یہ تاویل کی کہ ''تعدّدِ غسل'' کا حکم علاج کی غرض سے تھا اور یا پھر ''تعدّدِ غسل'' کا حکم امر مستحب ہے۔ اس باب میں واردشدہ احادیث کی یہی تین توجیہات کی گئی ہیں۔ ایسے ہی بعض حضرات نے یہ کوشش کی کہ اس باب میں مروی مختلف روایات کو مستحاضہ کی مختلف انواع پر محمول کیا ہے، مثال کے طور پر ہر نماز کے لیے غسل کرنے کے حکم کو مستحاضہ متحیرہ پر لاگو کیا اور ''اقراء'' کی روایات کو مستحاضہ معتادہ پر لاگو کیا اور ''اقبال وادبار'' کی روایات کو مستحاضہ ممیّزہ پر لاگو کیا، لیکن پھر بھی اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس باب میں تو ایک ہی عورت سے متعلق بہت سی احادیث، مختلف الفاظ اور مختلف احکام کے ساتھ وارد ہوئی ہیں، ایسے میں ایک عورت سے کون کون سا حکم متعلق ہوگا، یا پھر وہ خاتون مستحاضہ کی کس قسم میں داخل تصور کی جائے گی، چنانچہ حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش رضی اللہ عنہا ہی کو لے لیا جائے کہ ان سے متعلق مروی روایات بعض تو ایسی ہیں جو ان کے معتادہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں اور بعض ایسی ہیں جو ان کے ممیّزہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں، مگر اس سب کے باوجود روایاتِ متعددہ کو ''انواع مختلفہ للمستحاضہ'' (مستحاضہ کی مختلف انواع) پر محمول کرنا بنسبت نسخ وترجیح کے زیادہ آسان ہے، کیونکہ اس صورت میں وارد ہونے والے اعتراضات کی کوئی نہ کوئی توجیہ کی گئی ہے، جب کہ پہلے طریق پر بہت زیادہ اشکالات وارد ہوتے ہیں۔(۳)

---

(۱) أوجز المسالك: ۱/ ٦٠٤

(۲) شرح معاني الآثار: ۱/ ۸۰، ۸۱، المكتبة الحقانية، نيل الأوطار للشوكاني: ۱/ ۲۸۳، ۲۸٤، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي

(۳) أوجز المسالك: ۱/ ٦٠٤

فائدہ

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ استحاضے کا مسئلہ تین احادیث کے درمیان دائر ہے۔

ا: حدیث فاطمہ، ۲: حدیث ام حبیبہ، ۳: حدیث حمنہ، جبکہ ایک روایت میں حدیث ام حبیبہ کے بجائے حدیث ام سلمہ ہے۔(۱) رضی اللہ عنہن

مستحاضہ کی اقسام اربعہ اوران کے احکام

ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک مستحاضہ کی چار حالتیں ہیں:

۱–مـميزه لا عادة لها، ۲– معتاده لا تمييز لها بالدماء، ۳– من لها عادة وتمييز، ٤–من لاعادة لها ولاتمييز.(۲)

پہلی قسم کا بیان

پہلی قسم سے مراد وہ عورت ہے جو اپنے حیض کے خون کو استحاضہ کے خون سے الگ اور جدا کرسکتی ہے اور دونوں خونوں کے درمیان کے فرق کو جانتی ہے، (باوجودیکہ فقہاء کے مابین حیض کے رنگوں کے درمیان بھی اختلاف ہے اور اس تمییز الوان کو محدثین ''اقبال وادبار'' جیسی اصطلاحات سے تعبیر کرتے ہیں) اس قسم کا حکم یہ ہے کہ جب اسے خونِ حیض اس کی رنگت (مثلاً کالے رنگ) کے ساتھ آجائے، تو وہ نمازیں چھوڑ دے اور جب وہ خون چلا جائے کہ اب زردی نکلتی ہے، تو اب غسلِ حیض کرے اور پھر آئندہ ہر نماز کے لیے وضو کرے۔(۳)

ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: مستحاضہ وہ عورت ہے جس کے لیے اقبال وادبار ثابت ہو۔ (یعنی: اسے خون میں مختلف رنگتیں ظاہر ہوتی ہیں) بعض خون گہرے کالے رنگ کا اور بدبودار ہوتا ہے اور بعض سرخ یا زرد بغیر کسی بدبو کے ہوتا ہے اور جو گہرا کالا خون نکلتا ہے، تو وہ اکثرِ حیض (حیض کی اکثری مدت) سے بڑھتا بھی نہیں اور اقلِ حیض (حیض کی اقل مدت) سے گھٹتا بھی نہیں، تو ایسی عورت کا حکم یہ ہے کہ اس کے حیض کا زمانہ وہ ہے جس میں اسے کالا خون، یا گہرا خون، یا بدبودار قسم کا خون آئے، پس اس قسم کے خون کے ختم ہونے پر

---

(۱) المغني لابن قدامة: ۱/۳۸۸، دار عالم الكتب

(۲) المغني لابن قدامة: ۱/۳۹۲

(۳) أوجز المسالك: ۱/۶۰۵

یہ عورت حیض کا غسل کرے گی اور پھر ہر نماز کے لیے نیا وضو کیا کرے گی اور یہی امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ کا بھی مذہب ہے۔(۱)

احناف (کثّر اللّٰه سوادهم) تمیز بالالوان کا سرے سے اعتبار ہی نہیں کرتے، ان کے ہاں صرف اور صرف عادت کا اعتبار ہے، کیونکہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: ((لتنظر عدة الليالي والأيام)).(۲) یعنی: اسے چاہیے کہ راتوں اور دنوں کی تعداد شمار کرے، تو یہ الفاظ اس امر میں بالکل واضح اور صریح ہیں کہ اعتبار عادت کا ہے، الوان کا اعتبار نہیں۔(۳)

دوسری قسم کا بیان

دوسری قسم سے مراد وہ مستحاضہ ہے جسے اپنی عادت معلوم ہے اور وہ رنگوں کے فرق کو نہیں جانتی، پس ایسی عورت کے لیے حکم یہ ہے کہ اپنی عادت کے ایام میں نمازیں چھوڑ دیا کرے اور پھر اختتام پر غسل کرلیا کرے اور پھر ہر نماز کے لیے نیا وضو کیا کرے اور یہی ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب

امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عادت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اعتبار صرف اور صرف الوان کا ہے، چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی مستحاضہ کے لیے حکم یہ ہے کہ وہ ایام عادت کے اختتام پر تین دن انتظار کرے گی، اگر تین دن کے اندر اندر خون آگیا، تو وہ خون بھی گذشتہ خون کا حصہ سمجھا جائے گا اور اسے حیض میں شمار کریں گے، اور اگر تین دن تک خون نہ آیا، بلکہ اس کے بعد آیا، تو وہ استحاضہ شمار ہوگا۔(۴)

علامہ باجی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر معتادہ کا خون ایام عادت پر تجاوز کر جائے، تو ایسی صورت میں امام مالک رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں:

---

(۱) المغني لابن قدامة: ۱/۳۹۲، دار عالم الكتب

(۲) رواه أبوداود في الطهارة، باب المرأة تستحاض.....الخ، رقم الحديث: ۲۷٤، والنسائي في الطهارة، باب ذكر الاغتسال من الحيض، رقم الحديث: ۲۰۹

(۳) المغني لابن قدامة: ۱/۳۹۲

(٤) المغني لابن قدامة: ۱/۳۹٦

۱-وہ ایام عادت تک تو نمازوں سے باز رہے گی اور پھر اس کے بعد تین دن تک انتظار کرے گی، کمامرّ۔

۲-ایسی صورت میں اکثرِ مدتِ حیض تک نمازیں نہیں پڑھے گی، یعنی: پندرہ دن تک نمازیں نہیں پڑھے گی اور پندرہ دن کے بعد مستحاضہ شمار ہوگی۔(۱)

''مقدماتِ ابن رشد'' میں امام مالک رحمہ اللہ سے اس مسئلہ میں ۵ اقوال منقول ہیں، جن میں سے ایک قول جمہور کی موافقت میں بھی ہے۔ الحاصل اس مسئلہ میں ائمہ اربعہ سے عادت کا اعتبار کرنا منقول ہے، اگرچہ امام مالک رحمہ اللہ کے ہاں راجح ''استظہار'' ہے۔(۲)

تیسری قسم کا بیان

تیسری قسم اس مستحاضہ کی ہے جسے اپنے ایام عادت بھی یاد ہیں اور وہ رنگوں کے درمیان فرق کو بھی جانتی ہے، پس اگر دونوں صورتیں جمع ہو جائیں، بایں معنی کہ کالا، گہرا اور بدبودار خون اسے ایام عادت ہی میں آتا ہے، تو پھر تو کوئی اشکال کی بات نہیں، کسی کا بھی اعتبار کیا جا سکتا ہے، لیکن اگر دونوں میں اختلاف ہو جائے، بایں معنی کہ ایام عادت اور ہیں، اور کالے رنگ، گہرے رنگ اور بدبودار خون کی آمد کے ایام اور ہیں، تو ایسی صورت میں احناف اور حنابلہ کے ہاں (صحیح قول کے مطابق) عادت کا اعتبار ہوگا، جب کہ شوافع اور مالکیہ کے ہاں تمییز بالالوان کا اعتبار ہوگا۔(۳)

چوتھی قسم کا بیان

چوتھی قسم اس مستحاضہ کی ہے، جسے نہ تو اپنی عادت کا پتہ ہے اور نہ ہی رنگوں کے فرق کا علم ہے، ایسی مستحاضہ کی دو قسمیں ہیں:

۱-ایک ہے مبتدأہ، یعنی: جسے پہلی مرتبہ خون آیا ہو، اور پھر تھما ہی نہ ہو۔

۲-دوسری ہے متحیرہ، یعنی: جسے ابتداءً معتاد ایام میں حیض کا خون آیا کرتا تھا، اور پھر مسلسل خون نکلنا

---

(۱) المنتقى شرح مؤطا الإمام مالك: ١/٤٥٣،دار الكتب العلمية

(٢) المدونة الكبرى: ١/٥٠، طبع بمطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، عارضة الأحوذي لابن العربي المالكي: ١/٢٠٩،دار الكتب العلمية، أوجز المسالك: ١/٦٠٧

(٣) المغني: ١/٤٠٠، أوجز المسالك: ١/٦٠٧،٦٠٨

شروع ہوگیا، مگراب وہ اپنے ان معتاد ایام کو بھول چکی ہے۔ اسے ''ضالہ'' بھی کہتے ہیں۔

پہلی قسم کا حکم ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر وہ خونوں کے درمیان فرق کر سکے، تو اعتبار تمییز بالالوان ہی کا ہوگا، جب کہ احناف فرماتے ہیں کہ ایسی قسم کا حکم یہ ہے کہ اس کے ابتدائی دس دن ہر ماہ میں سے حیض کے شمار ہوں گے اور پھر باقی استحاضہ شمار ہوگا۔(۱)

چنانچہ مصنفِ ''الشرح الکبیر'' فرماتے ہیں کہ اگر مبتدأہ کا خون اکثر حیض پر تجاوز کر جائے، تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں:

۱: اگر وہ مبتدأہ ممیّزہ ہے، تو حکم یہ ہوگا کہ اس کا وہ زمانہ جس میں اسے کالا خون آئے، حیض کا زمانہ شمار ہوگا اور یہی امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ کا مذہب ہے۔

۲: اور اگر وہ مبتدأہ ممیّزہ نہ ہو اور خونوں کے درمیان فرق کو نہ جانتی ہو، تو اس سے متعلق چار طرح کی روایات ہیں:

الف: ایسی مستحاضہ ہر ماہ میں حیض کے غالب ایام میں نمازیں وغیرہ چھوڑ دے گی اور وہ چھ، یا سات دن بنتے ہیں۔

ب: ہر ماہ میں اقل حیض میں نمازیں وغیرہ چھوڑ دے گی، کیونکہ اقل مدت یقینی مدت ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے دو قول اسی طرح منقول ہیں۔

ج: وہ حیض کی اکثر مدت تک نمازیں وغیرہ چھوڑے گی اور یہی امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔

د: ایسی عورت دیگر قریبی عورتوں (ماں اور بہنیں وغیرہ) کی ایام عادت کے بقدر نمازیں چھوڑے گی۔ یہی حضرت عطاء، امام ثوری، اور امام اوزاعی رحمہم اللہ وغیرہ کا مذہب ہے۔(۲)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ احناف اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایسی مستحاضہ حیض کی اکثری مدت تک نمازیں اور روزے وغیرہ چھوڑے گی۔(۳)

---

(۱) أوجز المسالك: ١/٦٠٨

(۲) المغني: ١/٤١١، ٤١٢

(۳) أوجز المسالك: ١/٦٠٨

باقی مستحاضہ ضالہ سے متعلق فقہائے احناف کے ہاں تفصیل یہ ہے کہ مستحاضہ ضالہ کی تین قسمیں ہیں اور ہر قسم کا حکم مختلف ہے، کیونکہ ایسی مستحاضہ کو یا تو صرف اپنے ایام حیض بھولے ہوئے ہوتے ہیں اور زمانہ یاد ہوتا ہے، (جیسا کہ اتنا تو یاد ہے کہ ہر ماہ میں ایک دفعہ حیض آتا تھا، یا ہر ماہ کے پہلے، یا دوسرے، یا پھر تیسرے عشرے میں خون کا آنا یاد ہے، مگر یہ یاد نہیں کہ کتنے دن حیض رہتا تھا) یا پھر وہ مستحاضہ زمانہ بھول چکی ہوتی ہے اور ایام حیض یاد ہوتے ہیں، (جیسا کہ ہر ماہ میں تین دن، یا چار دن، یا پانچ دن، یا اسی طرح چھ، سات، آٹھ اور نو دن تک حیض کا آنا یاد ہے، مگر یہ یاد نہیں کہ ان ایام اور دنوں کا خون کب آتا تھا، پہلے عشرے میں، دوسرے عشرے میں، یا پھر تیسرے عشرے میں) اور یا پھر وہ مستحاضہ ایسی ہوگی کہ اسے نہ تو اپنے حیض کے ایام یاد ہوں گے (کہ کتنے دن حیض آیا کرتا تھا) اور نہ ہی زمانہ یاد ہوگا (کہ کس عشرے میں حیض آیا کرتا تھا)، تو یہ کل تین اقسام بن جاتی ہیں، ان ذکر کردہ اقسام میں سے پہلی قسم کو ''ضالۃ العدد'' دوسری قسم کو ''ضالۃ الزمان'' اور تیسری قسم کو ''ضالۃ العدد والزمان'' کہتے ہیں۔

پہلی قسم ''ضالۃ العدد'' کا حکم

پہلی قسم، یعنی: وہ مستحاضہ جس کو خون حیض منقطع ہوئے کئی ماہ گزر چکے تھے، اس کے بعد جب اسے خون جاری ہوا، تو پھر وہ مسلسل جاری رہا اور اسے یہ معلوم نہیں ہے کہ اسے ہر ماہ میں کتنے دن حیض آیا کرتا تھا، البتہ اتنا یاد ہے کہ ہر ماہ میں ایک مرتبہ خون آیا کرتا تھا، تو ایسی مستحاضہ کے لیے حکم یہ ہے کہ اول استمرار سے تین دن تک نماز وغیرہ نہیں پڑھے گی، کیونکہ ان ایام میں حیض یقینی ہے، پھر سات دن تک ہر نماز کے لیے غسل کرے گی، کیونکہ ان ایام میں اس مستحاضہ کا حال حیض، طہر اور خروج من الحیض ہونے میں متردد ہے اور پھر بیس دن تک ہر نماز کے لیے وضو کرے گی، کیونکہ ان ایام میں طہر یقینی ہے۔

دوسری قسم ''ضالۃ الزمان'' کا حکم

''ضالۃ الزمان'' یعنی: وہ مستحاضہ جسے اپنے حیض کے ایام تو یاد ہیں، لیکن ان کا زمانہ یاد نہیں، (مثلاً: یہ تو یاد ہے کہ ایام حیض ۳ دن ہیں، مگر یہ تعیین نہیں کہ یہ تین دن آخری عشرے کے کون سے تین دن ہیں)، تو ایسی مستحاضہ کی بنیادی طور پر دو صورتیں ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ جو زمانہ وہ بھول چکی ہے، وہ پانچ دن کے اندر اندر

ہو، اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ زمانہ پانچ دن سے زیادہ (دس دن تک) ہو۔

پہلی صورت کا حکم یہ ہے کہ مثال کے طور پر اگر اس کے معتاد ایام حیض تین دن ہیں اور وہ انہیں آخری عشرے کے ابتدائی پانچ دنوں میں بھولی ہوئی ہے، تو ایسی صورت میں اس آخری عشرے کا تیسرا دن (یعنی: ۲۳ تاریخ) یقیناً حیض کا ہوگا، لہٰذا تیسرے دن میں نماز وغیرہ نہیں پڑھے گی اور پہلے دو دن ہر نماز کے لیے وضو کرے گی، اور چوتھے اور پانچویں دن ہر نماز کے لیے غسل کرے گی اور اگر ایام حیض چار دن تھے، تو دوسرا، تیسرا اور چوتھا دن یقیناً حیض کا ہوگا، لہٰذا پہلے دن ہر نماز کے لیے وضو اور پانچویں دن ہر نماز کے لیے غسل کرے گی۔

دوسری صورت کا حکم یہ ہے کہ مثال کے طور پر اس کے معتاد ایام حیض تین دن ہیں اور انہیں وہ آخری عشرے میں بھول چکی ہے کہ اس آخری عشرے کے کن تین دنوں میں حیض کا خون آیا کرتا تھا، تو ایسی مستحاضہ کے لیے حکم یہ ہے کہ ہر ماہ کے آخری عشرے کے ابتدائی تین دنوں میں ہر نماز کے لیے وضو کرے گی، کیونکہ ان تین دنوں میں حالتِ حیض اور حالتِ طہر میں سے کسی ایک کے ہونے میں تردد ہے، اور ان تین دنوں کے بعد اس آخری عشرے کے آخری دن تک ہر نماز کے لیے غسل کرے گی، کیونکہ اب اسے حالتِ طہر اور حالتِ حیض سے نکلنے میں تردد ہے۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب اس کے ایام معتاد چار دن، یا پانچ دن ہوں گے اور انہیں مثلاً: آخری عشرے میں بھولی ہو، یعنی: آخری عشرے کے ابتدائی چار دن، یا پانچ دن ہر نماز کے لیے وضو کرے گی اور پھر آخری دن تک ہر نماز کے لیے غسل کرے گی۔

لیکن اگر معتاد ایام حیض چھ دن ہیں، جنہیں وہ آخری عشرے میں بھولی ہوئی ہے، تو ایسی صورت میں اس آخری عشرے کے پانچویں اور چھٹے دن کا ایام حیض میں سے ہونا تو یقینی ہے، لہٰذا ان دو دنوں میں نماز وغیرہ نہیں پڑھے گی، اور ان دو دنوں سے پہلے کے چار دن ہر نماز کے لیے وضو اور بعد کے چار دن ہر نماز کے لیے غسل کرے گی۔ اسی طرح اگر معتاد ایام حیض سات ہیں اور انہیں آخری عشرے میں بھولی ہوئی ہے، تو چوتھے، پانچویں، چھٹے اور ساتویں دن کا ایام حیض میں سے ہونا یقینی ہوگا، لہٰذا ان چار دنوں میں تو نماز وغیرہ نہیں پڑھے گی اور شروع کے تین دن ہر نماز کے لیے وضو اور بعد کے تین دن ہر نماز کے لیے غسل کرے گی۔ اسی طرح اگر معتاد ایامِ حیض آٹھ دن، یا نو دن ہیں اور ان ایام کو آخری عشرے میں بھولی ہوئی ہے، تو قاعدہ یہی ہے کہ یقینی ایام میں نماز وغیرہ نہیں پڑھے گی اور ان ایام سے پہلے ہر نماز کے لیے وضو اور ان ایام کے بعد ہر نماز کے لیے غسل کرے گی۔

اسی طرح اگر ایک عورت جانتی ہے کہ اس کے معتاد ایامِ حیض تین ہیں، مگر وہ ان ایام کو پورے ماہ میں

بھولی ہوئی ہے، تو اس کے لیے حکم یہ ہے کہ مہینے کے ابتدائی تین دن ہر نماز کے لیے وضو کرے گی، کیونکہ ان ایام میں حالتِ حیض اور حالتِ طہر میں سے کسی ایک کے ہونے میں تردد ہے اور پھر باقی ستائیس دن ہر نماز کے لیے غسل کرے گی، اس لیے کہ اب ہر وقت میں انقطاعِ حیض کا احتمال ہے۔(۱)

تیسری قسم ''ضالۃ العدد والزمان'' کا حکم

یہ وہ مستحاضہ ہے جسے نہ تو اپنے معتاد ایامِ حیض یاد ہوتے ہیں اور نہ ہی اس کو اپنے حیض کا زمانہ یاد ہوتا ہے، ایسی مستحاضہ کا حکم یہ ہے کہ وہ خوب غور وخوض کرے اور اس غور وخوض کے نتیجے میں جو بات سامنے آئے، اس پر عمل کرے، لیکن اگر وہ اس بارے میں کوئی رائے نہیں رکھتی، تو صحیح قول یہ ہے کہ وہ ہر نماز کے لیے غسل کرے گی۔(۲)

فقہائے احناف نے ''مستحاضہ ضالہ'' سے متعلق ایک اصول وضع کیا ہے اور وہ اصول مستحاضہ ضالہ کی مذکورہ بالا تمام اقسام کو شامل ہے۔ فقہاء احناف کا وضع کردہ وہ اصول یہ ہے کہ مستحاضہ ضالہ تحری اور کوشش کرے گی، خوب غور وخوض سے کام لے گی اور جب اسے حیض اور طہر کے درمیان تردد ہو کہ اسے حیض کے ایام شروع ہوگئے ہیں، یا نہیں؟ تو ایسی صورت میں وہ ہر نماز کے لیے وضو کرے گی اور جب اسے حیض اور طہر کے درمیان تردد ہو کہ وہ طہر کے زمانے میں داخل ہوگئی ہے کہ نہیں؟ تو ایسی صورت میں ہر نماز کے لیے غسل کرے گی۔(۳)

فقہائے کرام نے اس قاعدے کی مثال یہ بیان کی ہے کہ ایک عورت ہے، جسے یاد ہے کہ اسے ہر ماہ میں ایک مرتبہ حیض آیا کرتا ہے اور نصفِ آخر میں خون منقطع ہوجاتا ہے، اس کے علاوہ اس عورت کو کچھ یاد نہیں، تو یہ عورت ہر ماہ کے نصف اول میں حیض اور طہر اور حیض میں داخل ہونے کے درمیان متردد ہے اور نصف ثانی میں حیض اور طہر اور طہر میں داخل ہونے کے درمیان متردد ہے، لہٰذا نصف اول میں ہر نماز کے لیے وضو کرے گی اور

---

(۱) البحر الرائق، كتاب الطهارة، باب الحيض: ۲/۳٦۳، ۳٦٤، ردالمحتار على الدر المختار، كتاب الطهارة، باب الحيض: ۱/٤۷۹

(۲) البحر الرائق، كتاب الطهارة، باب الحيض: ۲/۳٦٤

(۳) الدر المختار مع ردالمحتار، كتاب الطهارة، باب الحيض: ۱/٤۸۰، دار عالم الكتب، أوجز المسالك: ۱/٦۰۹

نصفِ ثانی میں ہر نماز کے لیے غسل کرے گی۔(۱)

خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ احناف کے ہاں مستحاضہ کی تین قسمیں ہیں:

۱-مبتدأہ،۲-متحیرہ،۳-معتادہ۔(۲)

تمییز بالالوان کا اعتبار نہ کرنے کی وجوہات

احناف تمییز بالالون کا اعتبار درج ذیل وجوہات کی بناء پر نہیں کرتے۔

تمییز بالالوان کا ثبوت کسی نص میں نہیں

۱-کسی بھی صحیح حدیث میں تمییز بالالوان کا بطور نص ثبوت نہیں ملتا اور جہاں تک تعلق ہے ''اقبال وادبار'' کی روایات کا، تو جس طرح ان روایات کو تمییز بالالوان پر محمول کرنا گنجائش رکھتا ہے، ایسے ہی ان روایات کو عادت کے معتبر ہونے پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اقبال وادبار والی روایات کو عادت کے معتبر ہونے پر محمول کرنا ہی متعین ہے، چنانچہ صحیح بخاری، سنن ابی داؤد اور سنن نسائی کی روایت ہے کہ:((فإذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة، فإذا ذهب قدرها فاغسلي)).(۳) اس روایت کے الفاظ ''فإذا ذهب قدرها'' عادت کے معتبر ہونے میں بالکل صریح ہیں اور اس سے پہلے ''اقبال'' کا لفظ گزرا ہے، تو اس سے مراد بھی خون حیض کا اپنی عادت پر آنا ہوگا، پس ''أقبلت وأدبرت'' سے مراد یہی ہے کہ خون حیض کا اپنے وقت پر اور اپنی عادت پر آنا اور عادت پر واپس جانا، تاکہ تمام روایات میں جمع اور تطبیق ہوسکے، وگرنہ روایات میں ٹکراؤ ہوگا اور ان کے درمیان تناقض پیدا ہوجائے گا۔(۴)

اور جہاں تک تعلق ہے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کا کہ انہوں نے فرمایا:((فإنه دم أسود يعرف))

---

(۱) ردالمحتار، كتاب الطهارة، باب الحيض: ۱/ ۴۸۰، دار عالم الكتب

(۲) أوجز المسالك: ۱/ ۶۰۹

(۳) رواه البخاري في كتاب الحيض، باب الاستحاضة، رقم الحديث: ۳۰۶، وكذا أبوداود في الطهارة، باب من روى أن الحيضة إذا أدبرت لاتدع الصلاة، رقم الحديث: ۲۸۳، والنسائي في الطهارة، باب الفرق بين دم الحيض والاستحاضة، رقم الحديث: ۲۱۸

(۴) أوجز المسالك: ۱/ ۶۱۰

تو یہ حدیث ثابت نہیں، كما أقر به الباجي.(۱)

"نقایہ" میں ہے کہ یہ حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر موقوف ہے۔(۲)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "قد استنكر هذا الحديث أبو حاتم".(۳)

"الجوہر النقی" اور "العلل" میں ہے: "سألت أبي (أبي حاتم محمد بن إدريس) عنه؟ فقال: منكر".(٤)

ابن قطان رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "في رأيي منقطع".(٥)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں: "قد ضعف الحديث أبو داود".(٦)

نیز امام طحاوی رحمہ اللہ نے بھی اسے ضعیف قرار دیا ہے۔(۷)

عادت کی دلالت لون کے مقابلے میں قوی ہے

۲- عادت کی دلالت حیض پر بنسبت لون کی دلالت کے زیادہ قوی ہے، کیونکہ عادت کی دلالت باطل نہیں ہوتی، جب کہ اگر خون حیض کی اکثری مدت پر تجاوز کر جائے، تو لون کی دلالت باطل ہو جاتی ہے، لہذا جس کی دلالت باطل نہیں ہوتی، وہ زیادہ قوی ہے۔(۸)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سائلہ کو عادت کی طرف لوٹایا تھا

۳- حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کو اور اس خاتون کو جن کے لیے

(١) المنتقى شرح الموطإ، لأبي الوليد الباجي: ١/٤٤٩، دار الكتب العلمية

(٢) أوجز المسالك: ١/٦١٠

(٣) نيل الأوطار: ١/٣٤١، إدارة الطباعة المنيرية

(٤) السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي: ١/٣٢٦، علل الحديث لابن أبي حاتم: ١/٥٧٦، رقم المسألة: ١١٧

(٥) السنن الكبرى مع الجوهر النقي: ١/٣٢٦

(٦) نيل الأوطار: ١/٣٤١

(٧) شرح مشكل الآثار: ٧/١٥٤، ١٥٥، مؤسسة الرسالة

(٨) أوجز المسالك: ١/٦١٠، وكذا في المغني لابن قدامة: ١/٤٠١

حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ پوچھا تھا، عادت کی طرف لوٹایا تھا اور ان کے ممیزہ ہونے یا نہ ہونے کے درمیان نہ تو تفریق ذکر کی اور نہ ہی اس بارے میں اس خاتون سے تفصیل طلب کی، اب صرف حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش رضی اللہ عنہا ہی ایک ایسی خاتون ہیں کہ ان کو عادت کی طرف لوٹانا بھی منقول ہے اور تمییز باللون کی طرف لوٹانا بھی مروی ہے، گویا ان کی دونوں روایتوں میں تعارض ہو گیا، جب کہ دیگر روایات اور احادیث تعارض سے خالی ہیں، لہٰذا انہی پر عمل کیا جائے گا اور پھر حضرت عدی بن ثابت رضی اللہ عنہ کی حدیث تو ہر مستحاضہ کے حق میں ہے اور وہ بھی عادت کے معتبر ہونے پر دلالت کرتی ہے۔(۱)

بعض صورتوں میں عادت کا اعتبار اجماعی ہے

۴- عادت کا اعتبار بعض صورتوں میں اجماعی ہے، جب کہ تمییز بالالوان کا معتبر ہونا کسی بھی صورت میں اجماعی نہیں (۲)، چنانچہ ابن الترکمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:

"قد اتفق الجميع على أن من لها أيام معروفة اعتبر أيامها، لالون الدم".(۳)

نفاس میں عادت کا اعتبار ہے

۵- نفاس کے خون میں رنگ کا اعتبار نہیں کیا جاتا اور چونکہ نفاس اور حیض دونوں احکام میں ایک جیسے ہیں، اس لیے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ حیض میں بھی رنگ کا اعتبار نہیں ہونا چاہیے، بلکہ عادت کا اعتبار ہونا چاہیے، جیسا کہ نفاس میں بھی عادت ہی کا اعتبار کیا جاتا ہے۔(۴)

تمییز باللون کو معتبر ٹھہرانا روایات کے خلاف ہے

۶- تمییز بالالوان بہت ساری روایات کے خلاف ہے، جیسا کہ مثال کے طور پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں ہے: "لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء". ایسے ہی عمرہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں

(۱) المغني لابن قدامة: ۱/۴۰۱، أوجز المسالك: ۱/۶۱۰

(۲) أوجز المسالك: ۱/۶۱۱

(۳) السنن الكبرى للبيهقي مع الجوهر النقي: ۱/۳۲۴

(۴) أوجز المسالك: ۱/۶۱۱

ہے: "لا، حتى ترى البياض خالصاً". (١) تو یہ روایات بالکل صراحت کے ساتھ اس پر دال ہیں کہ لون کا اعتبار نہیں ہے۔ (٢)

حاصل یہ ہے کہ حق جس سے عدول نہیں کیا جاسکتا، یہی ہے کہ لون کا اعتبار کسی ایک بھی حدیث سے صحیح معنوں میں ثابت نہیں۔ (٣)

اس حدیث سے متعلق باقی تفصیلی کلام "باب الاستحاضة" کے تحت گزر چکا ہے۔

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث اور ترجمۃ الباب میں مناسبت یہ ہے کہ جس طرح ترجمۃ الباب میں یہ بتایا گیا ہے کہ حیض وحمل کے معاملے میں عورت کے بیان کا اعتبار کیا جائے گا، ایسے ہی حدیث میں بھی ایام حیض شمار کرنے کا معاملہ عورت کی امانت اور اس کی عادت کے سپرد کیا گیا ہے، کیونکہ عمروں اور علاقوں کے اختلاف کی وجہ سے حیض کی مقدار میں بھی اختلاف واقع ہوتا ہے، چنانچہ بعض کے حیض کے ایام زیادہ ہوتے ہیں اور بعض کے حیض کے ایام کم ہوتے ہیں۔ (٤)

٢٥ – باب : اَلصُّفْرَةِ وَالْكُدْرَةِ فِي غَيْرِ أَيَّامِ الْحَيْضِ .

ماقبل سے ربط

گزشتہ باب کے تحت امام بخاری رحمہ اللہ نے حیض سے متعلق چند مسائل ذکر کئے تھے اور اب اس باب کے تحت غیر ایام حیض میں دکھائی دینے والی زرد اور مٹیالی رطوبت کا حکم بیان ہوگا اور سب ہی کا تعلق دم (خون) کے ساتھ ہے۔ (٥)

---

(١) أخرجه البيهقي في كتاب الحيض، باب الصفرة والكدرة في أيام الحيض حيض: ١/٤٩٧، رقم الحديث: ١٥٩٢

(٢) أوجز المسالك: ١/٦١١

(٣) أوجز المسالك: ١/٦١١

(٤) عمدة القاري: ٣/٤٥٧

(٥) هذا مايستفاد من عمدة القاري: ٣/٤٥٧

ترجمۃ الباب کا مقصد

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی غرض حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا "حتی ترین القصة البیضاء" اور حدیثِ باب، حدیث ام عطیہ رضی اللہ عنہا "کنا لانعد الکدرة والصفرة شیئاً" کے درمیان تطبیق پیدا کرنا اور جمع کرنا ہے۔ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کا حاصل یہ ہے کہ جب تک "کرسف" بالکل سفید نہ نکلے، اس وقت تک حیض ہی ہے، گویا ان کے نزدیک ہر رنگین رطوبت حیض میں داخل ہے، خواہ زرد رنگ کی ہو، خواہ مٹیالے رنگ کی ہو، اور حدیث ام عطیہ رضی اللہ عنہا کا حاصل یہ ہے کہ ہم عورتیں مٹیالے رنگ اور زرد رنگ کے خون کو کچھ نہیں سمجھتی تھیں اور اسے حیض میں شمار نہیں کرتی تھیں۔ اب یہاں دو متضاد باتیں سامنے آگئیں، امام بخاری رحمہ اللہ نے اس ترجمۃ الباب میں ان دونوں میں موجود تضاد کو ختم کیا ہے، بایں معنی کہ ترجمۃ الباب میں امام بخاری رحمہ اللہ نے "غیر أیام الحیض" کی قید لگادی کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ایام حیض پر محمول ہے اور حدیث ام عطیہ رضی اللہ عنہا غیر ایام حیض پر محمول ہے۔ اب حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کا مفہوم یہ ہوا کہ ایام حیض میں ہر رنگین رطوبت اور خون، حیض میں شمار ہوگا اور ام عطیہ رضی اللہ عنہا کی روایت کا مفہوم یہ ہوا کہ ایام حیض کے علاوہ اگر زرد رنگ یا مٹیالے رنگ کی رطوبت آئے، تو وہ حیض نہیں ہوگا، یوں دونوں روایتوں کے درمیان تعارض ختم ہو جاتا ہے۔(۱)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس ترجمۃ الباب سے حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کی "سنن ابی داؤد" میں موجود روایت کی طرف اشارہ کرنا ہے، جس کے الفاظ درج ذیل ہیں:

"کنا لانعد الکدرة والصفرة بعد الطهر شیئاً".

امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب کے الفاظ "غیر أیام الحیض" سے اس روایت کے الفاظ "بعد

---

(۱) فتح الباري: ۱/۴۲۶، لامع الدراري: ۲/۲۷۸، ۲۷۹

الطہر“ کی طرف اشارہ کیا ہے۔(۱)

۳۲۰ : حدَّثنا قُتَيبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قالَ : حدَّثنا إسْمَاعِيلُ ، عَنْ أَيُّوبَ ، عَنْ مُحَمَّدٍ ، عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ (☆) قالَتْ : كُنَّا لَا نَعُدُّ الْكُدْرَةَ وَالصُّفْرَةَ شَيْئًا .

”حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ ہم مٹیالے اور زرد رنگ کے خون کو کوئی چیز شمار نہیں کرتی تھیں۔“

تراجم رجال

قتيبة بن سعيد

یہ شیخ الاسلام، راویۃ الاسلام ابورجاء قتیبہ بن سعید بن جمیل بن طریف الثقفی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”كتاب الإيمان، باب إفشاء السلام من الإسلام“ کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

إسماعيل

یہ اسماعیل بن ابراہیم بن مِقسم (بكسر الميم وسكون القاف وفتح السين، بعدها ميم) اسدی بصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”كتاب الإيمان، باب حبّ رسول الله صلى الله عليه وسلم من الإيمان“ کے تحت گزر چکے ہیں۔(۳)

---

(۱) الكنز المتواري: ۲۹٦/۳

(☆) قوله: ”أم عطية“: الحديث، ورواه الإمام أبو داود في الطهارة، باب في المرأة ترى الكدرة والصفرة بعد الطهر، رقم الحديث: ۳۰۷، والنسائي في الحيض، باب الصفرة والكدرة، رقم الحديث: ۳٦۸، وجامع الأصول في أحاديث الرسول، الكتاب الأول في الطهارة، الباب السابع في الحيض، الفصل الثاني في المستحاضة والنفساء، الفرع الثالث في الكدرة والصفرة: ۳۷۸/۷، رقم الحديث: ۵٤۲۹

(۲) كشف الباري: ۱۸۹/۲

(۳) كشف الباري: ۱۲/۲

أيوب

یہ ایوب بن ابی تمیمہ کیسان سختیانی بصری رحمہ اللہ ہیں، ان کی کنیت "ابوبکر" ہے۔
ان کے حالات "كتاب الإيمان، باب حلاوة الإيمان" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

محمد

یہ مشہور تابعی وعالم شیخ الاسلام ابوبکر محمد بن سیرین انصاری بصری رحمہ اللہ ہیں۔
ان کے تفصیلی حالات "كتاب الإيمان، باب اتباع الجنائز من الإيمان" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

أم عطية

یہ مشہور صحابیہ حضرت نسیبہ بنت کعب انصاریہ رضی اللہ عنہا ہیں۔
ان کے حالات "كتاب الوضوء، باب التيمن في الوضوء والغسل" کے تحت گزر چکے ہیں۔

شرح حدیث

جمہور کا قول

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جمہور نے اس حدیث کے وہی معنی کیے ہیں، جنہیں امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب میں ذکر کیا ہے، چنانچہ اکثر حضرات کے نزدیک زرد رنگ کی رطوبت اور مٹیالے رنگ کی رطوبت اگر ایام حیض میں آئے، تو یہ بھی حیض میں شمار ہوگی اور اگر ان کو ایام حیض کے بعد دیکھا، یا دیگر غیر ایام حیض میں ان رنگوں کے خون، یا رطوبتوں کو دیکھا، تو ان کا کچھ اعتبار نہیں ہوگا اور انہیں حیض نہیں سمجھا جائے گا۔ یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی منقول ہے اور یہی حضرات تابعین میں سے سعید بن المسیب، عطاء، حسن، ابن سیرین، ربیعہ، امام ثوری، امام اوزاعی، لیث، امام ابوحنیفہ، امام محمد، امام شافعی، امام احمد اور امام اسحاق رحمہم اللہ کا بھی مذہب ہے اور اسی کی طرف امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی اس باب میں اشارہ کیا ہے۔

---

(۱) كشف الباري: ۲۶/۲

(۲) كشف الباري: ۵۲٤/۲

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول

دوسرا قول ان رنگوں کی رطوبتوں سے متعلق امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر زردی، یا مٹیالہ رنگ ایام حیض میں دم حیض سے پہلے دیکھا، تو اس رنگ کا خون حیض شمار نہیں ہوگا اور اگر آخری ایام میں خون حیض کے بعد ان رنگوں کو دیکھا، تو یہ بھی حیض شمار ہوں گے اور یہی امام ابوثور رحمہ اللہ کا بھی مذہب ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ کا قول

تیسرا قول امام مالک رحمہ اللہ سے "المدونة" میں منقول ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مٹیالہ رنگ اور زرد رنگ ایام حیض اور غیر ایام حیض دونوں میں حیض ہی شمار ہوں گے، لیکن ظاہر ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ کا یہ قول سراسر ظاہر حدیث کے خلاف ہے۔ اسی طرح حدیث مذکور کے مطابق امام مالک رحمہ اللہ کے فتاوی میں بھی ایسی کوئی بات موجود نہیں ہے کہ زردی اور مٹیالے رنگ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، البتہ اتنی بات ملتی ہے کہ اگر دم حیض اور دم استحاضہ مل جائیں اور عورت ان دونوں میں تمیز اور فرق نہ کر سکتی ہو، تو پھر حکم یہ ہے کہ جب وہ کالے رنگ کا خون دیکھے، تو وہ حیض ہے اور جب وہ زرد، یا مٹیالہ، یا سرخ رنگ دیکھے، تو وہ طہر ہوگا، لہذا غسل کرنے کے بعد اپنی نمازیں بھی پڑھے گی اور روزے بھی رکھے گی۔

آخر میں علامہ ابن بطال رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرا خیال یہ ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ کو حدیث ام عطیہ (مذکورہ فی الباب) نہیں پہنچی۔ (اسی لئے ان دونوں رنگوں کے غیر معتبر ہونے کا قول امام مالک رحمہ اللہ سے منقول نہیں۔)(۱)

ابن رشد مالکی رحمہ اللہ کا کلام

ابن رشد مالکی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ زرد رطوبت اور مٹیالے رنگ کی رطوبت حیض ہے، یا حیض نہیں؟ پس ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ یہ دونوں رنگ صرف ایام حیض میں حیض شمار ہوں گے، یہی امام شافعی اور امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ کا مذہب ہے اور ایسی ہی ایک روایت امام مالک رحمہ اللہ سے بھی منقول ہے اور "مدونہ" میں امام مالک رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ یہ دونوں رنگ علی الاطلاق حیض شمار ہوں

(۱) شرح ابن بطال: ۱/۴۵٦، ٤٥٧

گے، خواہ ایام حیض میں آئیں، یا غیر ایام حیض میں آئیں، چاہے ان کے ساتھ خون بھی دیکھے، یا نہ دیکھے۔ امام داؤداور امام ابو یوسف رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں رنگ اگر خون حیض کے بعد آئے، تو حیض شمار ہوں گے، وگرنہ نہیں۔

فقہاء کے مابین اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کی حدیث بظاہر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کے مخالف ہے، پس پھر جنہوں نے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کو ترجیح دی، تو ان کے نزدیک یہ دونوں رنگ بھی علی الاطلاق حیض شمار ہوں گے، خواہ ایام حیض میں ظاہر ہوں، خواہ غیر ایام حیض میں اور خواہ ان سے قبل خون آیا ہو، یا نہ آیا ہو، اور جن حضرات نے دونوں حدیثوں کے درمیان جمع کا ارادہ کیا، تو انہوں نے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کو ایام حیض پر اور حدیث ام عطیہ رضی اللہ عنہا کو غیر ایام حیض پر محمول کیا۔

نیز ایک جماعت نے حدیث ام عطیہ رضی اللہ عنہا کے ظاہری معنی اختیار کئے ہیں اور ان کے نزدیک زردی اور مٹیالہ رنگ دونوں ہی غیر معتبر ہیں، نہ ایام حیض میں ان کا کوئی اعتبار ہے اور نہ ہی غیر ایام حیض میں، خواہ خونِ حیض کی ابتداء میں ہوں، خواہ خونِ حیض کے آخر میں ہوں، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد پاک ہے: "دم الحيض دم أسود يعرف" اور پھر زردی اور مٹیالہ رنگ ورطوبت درحقیقت خون نہیں ہیں، بلکہ یہ دونوں بھی فی الجملہ ان رطوبتوں میں سے ہیں جو عورت کے رحم سے خارج ہوتی ہیں، اور یہی محمد بن حزم ظاہری رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔(۱)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی تحقیق

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس اختلاف کی وجہ یہ بھی ہے کہ حیض کا خون مختلف رنگوں کا ہوسکتا ہے، وہ کسی ایک رنگ کے ساتھ خاص نہیں ہے(۲)، چنانچہ علامہ دردیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "الحيض دم كصفرة أو كدرة خرج بنفسه". اس قول کی شرح میں علامہ دسوقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ کا قول "كصفرة" خون حیض کے لیے ایک تمثیل پیش کرنا ہے، اس اعتبار سے کہ زرد رنگ کا خون بھی خون حیض کا ایک فرد ہے.........اور جو یہ بیان کیا گیا ہے کہ زرد رنگ اور مٹیالہ رنگ بھی خون حیض میں شامل ہے، تو یہی مشہور

(۱) بداية المجتهد: ۱/ ۵۵۰، ۵۵۱، دار الكتب العلمية

(۲) الكنز المتواري: ۳/ ۲۹۷

ہے اور "مدونہ" میں امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب یہ بیان کیا گیا ہے کہ خواہ زرد رنگ اور مٹیالہ رنگ ایام حیض میں دیکھے، خواہ غیر ایام حیض میں دیکھے، ہر حال میں یہ حیض شمار ہوگا اور ایک قول یہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر زرد رنگ اور مٹیالہ رنگ ایام حیض میں آئے، تو حیض ہے اور غیر ایام حیض میں حیض نہیں ہے اور یہ قول ابن ماجشون رحمہ اللہ کا ہے اور مازری اور علامہ باجی رحمہما اللہ نے اسی قول کو امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب قرار دیا ہے۔(۱)

لہذا ابن ماجشون، مازری اور علامہ باجی رحمہم اللہ کے قول کے مطابق امام مالک رحمہ اللہ بھی جمہور کے ساتھ ہیں۔

فائدہ

اس تفصیل سے علامہ ابن بطال رحمہ اللہ کا یہ تردد بھی ختم ہو جاتا ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ کو حدیث ام عطیہ رضی اللہ عنہا پہنچی نہیں تھی، اور عین ممکن ہے کہ ابتداء میں نہ پہنچی ہو اور امام مالک رحمہ اللہ نے وہی رائے قائم کی ہو، جو ابن بطال رحمہ اللہ اور ابن رشد مالکی رحمہ اللہ نے تحریر فرمائی اور اسی لئے "موطا" میں بھی یہ حدیث نہیں ہے، مگر بعد میں یہ حدیث آپ کو پہنچ گئی ہو اور پھر آپ رحمہ اللہ نے بھی جمہور کی موافقت میں قول اختیار کر لیا ہو۔(۲)

اشکال

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حدیث ام عطیہ رضی اللہ عنہا تو مطلق ہے، نہ تو ایام حیض کا اس میں تذکرہ ہے اور نہ ہی غیر ایام حیض کا، تو پھر کس دلیل کی بنیاد پر "غير أيام الحيض" کی قید بڑھائی گئی ہے؟

جواب

جواب یہ ہے کہ خود اس حدیث کا تقاضا ہے کہ اسے "غير أيام الحيض" کے ساتھ مقید کیا جائے، کیونکہ اس روایت کا یہ مطلب لینا کہ اس میں ذکر کردہ حکم عام ہے، ایام حیض اور غیر ایام حیض دونوں کو شامل ہے، حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کی وجہ سے جائز نہیں، کیونکہ یہ امر نہایت واضح ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس آنے والی خواتین حیض کے اختتام پر زرد رطوبت، یا مٹیالی رطوبت دیکھا کرتی تھیں اور پھر حضرت عائشہ رضی

---

(۱) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ۱/ ۱۶۷، دار إحياء الكتب العربية، الكنز المتواري: ۳/ ۲۹۷

(۲) أنوار الباري: ۱۰/ ۴۷۰

اللہ عنہا کے پاس اس سے متعلق حکم دریافت کرنے آتی تھیں، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے انہیں یہ خبر دی کہ یہ دونوں رطوبتیں حیض کی بقایاجات میں سے ہیں، اوران کا بھی وہی حکم ہے جو حیض کا حکم ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس قید کو امام ابوداؤد رحمہ اللہ کی سنن میں موجود حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کی روایت بھی واضح کرتی ہے، کیونکہ اس روایت میں خود یہ شرط موجود ہے، روایت کے الفاظ درج ذیل ہے:

"كنا لا نعد الكدرة والصفرة بعد الطهر شيئاً".

"طہر کے بعد ہم مٹیالی اور زرد رطوبت کا اعتبار نہیں کرتی تھیں۔" (۱)

گویا طہر سے پہلے ایام حیض کے دوران ان رطوبتوں کو بھی حیض ہی شمار کیا جاتا تھا۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے جو قید بڑھائی، یا تو اس کی بنیاد حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے، یا خود حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا ہی کی روایت میں یہ قید موجود ہے، جیسا کہ ابھی "سنن ابی داؤد" کی روایت میں گزرا ہے۔ (۲)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابوداؤد کی اس روایت کی امام حاکم رحمہ اللہ نے تصحیح کی ہے اور اسماعیلی کے الفاظ یہ ہیں: "كنا لانعد الصفرة والكدرة حيضاً". (۳)

ایک اعتراض اوراس کا جواب

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے: "كنانعد الكدرة والصفرة حيضاً" جب کہ حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا سے اس کے برعکس مروی ہے، یہ تو تعارض ہوا؟ تو جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ایام حیض پر محمول ہے اور حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کی روایت غیر ایام الحیض پر محمول ہے۔ (۴)

نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حوالے سے نقل کردہ روایت: "كنا نعد الكدرة والصفرة حيضاً" کی تخریج ابن حزم رحمہ اللہ نے کی ہے اور جس سند کے ساتھ اس حدیث کو روایت کیا ہے، وہ "ابوبکر

(۱) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في المرأة ترى الكدرة والصفرة...الخ، رقم الحديث: ۳۰۷

(۲) شرح ابن بطال: ۱/ ۴۵۷، ۴۵۸، شرح الكرماني: ۳/ ۲۰۱، عمدة القاري: ۳/ ۴۵۹

(۳) عمدة القاري: ۳/ ۴۵۹

(۴) شرح الكرماني: ۳/ ۲۰۱

النہشلی'' کی وجہ سے بے بنیاد اور فضول ہے، کیونکہ ابوبکر النہشلی ''کذاب'' ہے۔(۱)

اسی طرح امام بیہقی رحمہ اللہ نے دو روایتیں حدیث الباب کی موافقت میں پیش کیں، جن میں سے ایک روایت کی سند کو ضعیف قرار دیا اور دوسری سے متعلق یہ فرمایا کہ اس کی سند ''امثل'' ہے، یعنی: پہلی روایت سے بہتر اور افضل ہے۔ دونوں روایتیں درج ذیل ہیں:

۱-عن عائشة أنها قالت: "ما كنا نعد الكدرة والصفرة شيئاًونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم". قال البيهقي: فيه "بحر السقاء" وهو ضعيف. وروي معناه عن عائشة رضي الله عنها بإسناد أمثل من ذلك، وهو:

۲-عن عائشة رضي الله عنهاأنها قالت: "إذا رأت المرأة الدم، فلتمسك عن الصلاة حتى تراه أبيض كالقصة، فإذا رأت ذلك، فلتغتسل ولتصل، فإذا رأت بعد ذلك صفرة أو كدرة، فلتتوضأ ولتصل،فإذا رأت دماً أحمر، فلتغتسل ولتصل".(۲)

یہ روایتیں اس امر میں بالکل صریح ہیں کہ زردی اور مٹیالہ رنگ غیر ایام حیض میں غیر معتبر ہیں، ایام حیض میں انہیں حیض ہی شمار کریں گے۔(۳)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے رنگوں کے فرق کے مسئلے کو ایک طرف ہدر اور لغو قرار دیا اور دوسری طرف ''غیر ایام حیض'' کی قید لگادی، جس کا مفہوم یہ نکلتا ہے کہ ایام حیض میں الوان اور رنگوں کا اعتبار ہوگا۔(۴)

اس کے بعد علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کی روایت کی تخریج فرمائی اور فرمایا کہ حضرات حنفیہ رحمہم اللہ اس حدیث کا معنی یوں بیان کرتے ہیں: ''ہمارے ہاں رنگوں کے ذریعے فرق

---

(۱) عمدة القاري:۴۵۹/۳

(۲) السنن الكبرى:۳۳۷/۱،رقم الحديث:۱۶۶۰،۱۶۶۱،مجلس دائرة المعارف النظامية

(۳) عمدة القاري:۴۵۹/۳

(۴) فيض الباري:۵۰۷/۱،۵۰۸، الكنز المتواري:۲۹۶/۳

کرنے کا کوئی مسئلہ نہیں تھا، بلکہ ہم تمام رنگوں کو حیض شمار کرتی تھیں۔'' اور حضرات شوافع اس حدیث کا معنی یوں بیان کرتے ہیں: ''ہم رنگوں کے فرق کا اعتبار کرتی تھیں، پس سرخی اور کالے رنگ کے خون کو حیض شمار کرتیں اور مٹیالے اور زرد رنگ کو غیر معتبر سمجھتی تھیں، کیونکہ یہ استحاضہ کے رنگ ہیں۔'' تیسری شرح اس حدیث کی خود امام بخاری رحمہ اللہ کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ: ''ہم غیر ایام حیض میں رنگوں کو لغو سمجھتی تھیں۔'' اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایام حیض میں اعتبار کرتی تھیں، گویا امام بخاری رحمہ اللہ نے رنگوں کے دیکھنے میں ایام حیض اور غیر ایام حیض کے اعتبار سے فرق کیا ہے، یعنی: من وجہ رنگوں کے فرق کا اعتبار کیا اور من وجہ لغو قرار دیا۔(۱)

حاصل یہ نکلا کہ حدیث الباب کے تین معنی بن سکتے ہیں:

۱-ہم مدت حیض میں رنگوں کا اعتبار نہیں کرتی تھیں، بلکہ تمام رنگ حیض شمار ہوتے تھے۔ یہ معنی احناف کے موافق ہے۔

۲-ہم غیر ایام حیض میں رنگوں کا اعتبار نہیں کرتی تھیں، البتہ جب حیض کے ایام ہوں، تو پھر ان رنگوں کا اعتبار کرتی تھیں۔ یہ معنی شوافع کے موافق ہیں۔

۳-رنگوں کا مطلقاً اعتبار نہ کرنا، نہ ایام حیض میں اور نہ غیر ایام حیض میں۔(۲)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو معنی احناف نے بیان کئے ہیں، وہ ظاہرِ بخاری کے زیادہ موافق ہیں۔(۳)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت واضح ہے کہ دونوں میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ زرد رطوبت اور مٹیالی رطوبت دونوں غیر ایام حیض میں غیر معتبر ہیں اور ان کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا۔(۴)

---

(۱) فيض الباري:۱/۵۰۷،۵۰۸، الكنز المتواري:۳/۲۹۶

(۲) فيض الباري:۱/۵۰۷،۵۰۸، الكنز المتواري:۳/۲۹۶

(۳) الكنز المتواري:۳/۲۹۶

(۴) عمدة القاري:۳/۴۵۸

٢٦ – باب : عِرْقِ ٱلِاسْتِحَاضَةِ .

ماقبل سے ربط

باب سابق کے ساتھ ربط یہ ہے کہ باب سابق میں غیر ایام حیض میں نکلنے والی زرد اور مٹیالی رطوبتوں کا حکم مذکور ہوا اور اب اس باب کے تحت دم استحاضہ سے متعلق گفتگو ہوگی۔(۱)

ترجمۃ الباب کا مقصد

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ استحاضے کا خون، حیض کا خون نہیں جو رحم سے خارج ہوتا ہو، بلکہ درحقیقت استحاضہ ''عاذل'' نامی ایک رگ سے خارج ہوتا ہے، جس کی تصریح حدیث الباب کے الفاظ "هذا عرق" میں ہے اور اس سے بھی زیادہ واضح الفاظ امام ابوداؤد رحمہ اللہ کی روایت کے ہیں، جو درج ذیل ہیں:

"إنما ذلك عرق وليست بالحيضة".(۲)

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ استحاضے کا خون درحقیقت ایک رگ کا خون ہے۔ یہ سبیلین (مخرج البول والبراز) سے خارج نہیں ہوتا، خارج من السبیلین اور چیز ہے اور خارج من العرق اور چیز ہے، دونوں میں فرق ہے، لہٰذا دونوں کے احکام میں بھی اختلاف ہوگا، ایک جیسے احکام نہیں ہوں گے۔(۳)

گویا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد خارج من السبیلین اور خارج

---

(۱) عمدة القاري:٣/ ٤٦٠

(۲) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب من روى أن الحيضة إذا أدبرت، لاتدع الصلاة، رقم الحديث: ٢٨٢، عمدة القاري:٣/ ٤٦٠

(۳) الأبواب والتراجم:٦٦، الكنز المتواري:٣/ ٣٣٠، لامع الدراري:٢/ ٢٨١، ٢٨٢

من غیر السبیلین کے درمیان فرق احکام کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

خارج من السبیلین اور خارج من غیر السبیلین کے درمیان فرق

امام ترمذی رحمہ اللہ کی تخریج کردہ روایت: "إنما ذلك عرق" (☆) کے تحت علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں اس بات پر دلالت ہے کہ خارج من السبیلین اور خارج من غیر السبیلین دونوں ناقض ہونے کے حق میں برابر ہیں، اگر چہ فی الواقع دونوں کے درمیان فرق اپنی جگہ ثابت ہے۔ نیز یہ وہم نہیں ہونا چاہیے کہ دم استحاضہ بھی سبیلین (مخرج البول ومخرج البراز) میں سے کسی ایک سبیل (مخرج البول) سے خارج ہوتا ہے، اس لیے کہ یہاں سبیل سے مراد خاص مخرج البول ہے اور استحاضہ کا خون مخرج البول سے نہیں نکلتا، البتہ منی اور استحاضہ دونوں کا راستہ ایک ہے۔ یہی حکم براز (پاخانہ) کے راستے کا بھی ہے، کیونکہ جب تک کوئی چیز حقیقۃً براز کے راستے سے خارج نہ ہو، اسے "خارج من المبرز" کا حکم نہیں دیا جائے گا، اگر چہ بظاہر وہ خارج من المبرز ہی معلوم ہوتی ہو، جیسا کہ بواسیری غدود ہیں کہ بظاہر خارج من المبرز معلوم ہوتی ہیں، مگر درحقیقت وہ خارج من المبرز کے حکم میں نہیں۔

اور فرق دونوں میں یہ ہے کہ خارج من غیر السبیلین سے طہارت اس وقت تک ختم نہیں ہوتی، جب تک وہ بہے نا، جب کہ خارج من السبیلین سے علی الاطلاق طہارت ختم ہوجاتی ہے، اور فقہاء نے ان نجاستوں کو جو خارج من غیر السبیلین ہیں، اسی حدیث اور اس معنی کی دیگر احادیث ہی کے ذریعے ناقضِ وضو قرار دیا ہے۔(۱)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سبیل سے مراد مخرج البول ہے، اس سے مراد فرج نہیں، جب کہ دم استحاضہ فرج سے خارج ہوتا ہے۔

مولانا محمد حسن مکی رحمہ اللہ کی رائے

مولانا محمد حسن مکی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حیض کا خون اجزائے رحم سے خارج ہوتا ہے اور استحاضہ کا خون رحم کے قریب واقع "عاذل" نامی ایک رگ سے خارج ہوکر رحم میں جمع ہوتا ہے اور پھر رحم سے خارج ہوتا

(☆) جامع الترمذي، كتاب الطهارة، باب ماجآء في المستحاضة تغتسل عند كل صلاة، رقم الحديث: ١٢٩

(١) الكوكب الدري: ١/ ١٦٨، ١٦٩، الأبواب والتراجم: ٦٦، الكنز المتواري: ٣/ ٢٩٨

ہے اور ''رحم غیر المبال'' ہے، یعنی: مخرجین میں داخل نہیں۔(۱)

۳۲۱ : حدّثنا إبراهيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ قَالَ : حَدَّثَنا مَعْنٌ قَالَ : حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ ، عَنْ عُرْوَةَ ، وَعَنْ عَمْرَةَ ، عَنْ عَائِشَةَ(☆) زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ : أَنَّ أُمَّ حَبِيبَةَ اسْتُحِيضَتْ سَبْعَ سِنِينَ ، فَسَأَلَتْ رَسُولَ اللهِ ﷺ عَنْ ذٰلِكَ ، فَأَمَرَهَا أَنْ تَغْتَسِلَ ، فَقَالَ : (هٰذَا عِرْقٌ) . فَكَانَتْ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلَاةٍ .

''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ام حبیبہ رضی اللہ عنہا سات سال تک مستحاضہ رہیں، آپ رضی اللہ عنہا نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے بارے میں پوچھا، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں غسل کرنے کا حکم دیا اور فرمایا کہ یہ رگ کا خون ہے، پس پھر ام حبیبہ رضی اللہ عنہا ہر نماز کے لیے غسل کیا کرتی تھیں۔''

تراجم رجال

إبراهيم ابن المنذر

یہ ابراہیم بن المنذر بن عبداللہ بن المنذر بن المغیرہ قرشی اسدی حزامی مدنی رحمہ اللہ ہیں، ان کی کنیت ''ابواسحاق'' ہے۔

ان کے حالات ''كتاب العلم، باب من سئل علماً وهو مشتغل في حديثه'' کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

---

(۱) الكنز المتواري:۲۹۸/۳، الأبواب والتراجم:٦٦

(☆) قوله: "عائشة": الحديث، ورواه الإمام مسلم في كتاب الحيض،باب المستحاضة وغسلها وصلاتها،رقم الحديث: ۷۵۵.....٧٦٠، والترمذي في الطهارة،باب ما جاء في المستحاضة أنها تغتسل عند كل صلاة، رقم الحديث:۱۲۹، وأبوداود في الطهارة، باب ما روي أن المستحاضة تغتسل لكل صلاة،رقم الحديث: ۲۸۸، والنسائي في كتاب الحيض،باب ذكر الاستحاضة وإقبال الدم وإدباره، رقم الحديث:۳۵۲،وباب المرأة تكون لها أيام معلومة تحيضها كل شهر،رقم الحديث:۳۵۳، وباب ذكر الأقراء،رقم الحديث:۳۵٦، وابن ماجه في الطهارة، باب ماجاء في المستحاضة إذا اختلط عليها الدم، فلم تقف على.....الخ،رقم الحديث:٦٢٦

(۲) كشف الباري:۵۸/۳

معن

یہ امام الحدیث ابویحییٰ معن بن عیسیٰ بن یحییٰ اشجعی مدنی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الوضوء، باب ما يقع من النجاسات في السمن والماء" کے تحت گزر چکے ہیں۔

ابن أبي ذئب

یہ امام محمد بن عبدالرحمٰن بن مغیرہ بن حارث بن ابی ذئب قرشی عامری مدنی رحمہ اللہ ہیں، ان کی کنیت ''ابوالحارث'' ہے اور یہ ''ابن ابی ذئب'' کے نام سے معروف ہیں۔ ابوذئب کا نام ''ہشام'' ہے۔ ان کے حالات "كتاب العلم، باب حفظ الإيمان" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

ابن شهاب

یہ ابوبکر محمد بن مسلم بن عبیداللہ بن عبداللہ بن شہاب بن عبداللہ بن حارث بن زہرہ بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لؤی زہری مدنی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "بدء الوحي" کی تیسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

عروة

یہ حضرت عروۃ بن الزبیر بن العوام رحمہ اللہ ہیں۔ جلیل القدر تابعی ہونے کے ساتھ ساتھ مدینۂ منورہ کے فقہاء سبعہ میں بھی ان کا شمار ہوتا ہے۔

ان کے مختصر حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات "كتاب الإيمان، باب أحب الدين إلى الله أدومه" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۳)

عمرة

یہ مشہور تابعیہ ابوالرجال محمد بن عبدالرحمٰن کی والدہ حضرت عمرہ بنت عبدالرحمٰن بن سعید (یا) سعد بن

---

(۱) كشف الباري: ٤/٤٤٢

(۲) كشف الباري: ١/٣٢٦

(۳) كشف الباري: ١/٢٩١، ٢/٤٣٦

زرارہ انصاریہ مدنیہ رحمہا اللہ ہیں۔ یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی پرورش میں پلی بڑھی ہیں (۱) اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی احادیث کو سب سے زیادہ جاننے والی ہیں۔ (۲)

انہوں حضرت عائشہ، حضرت حبیبہ بنت سہل، حمنہ بنت جحش، ام المؤمنین حضرت ام سلمہ، اپنی ماں شریک بہن ام ہشام بنت حارثہ بن نعمان اور رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ وعنہن سے روایت حدیث کی، اور ان سے ان کے بیٹے ابوالرجال محمد بن عبدالرحمٰن انصاری، ان کے بھائی محمد بن عبدالرحمٰن انصاری (ایک روایت کے مطابق یہ ان کے بھتیجے ہیں) ان کے دو پوتے حارثہ بن ابی الرجال اور مالک بن ابی الرجال، زریق بن حکیم، سعد بن سعید انصاری، سلیمان بن یسار، عبداللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم، عبدربہ بن سعید انصاری، عروۃ بن الزبیر، عمرو بن دینار، محمد بن مسلم بن شہاب زہری، یحییٰ بن سعید انصاری اور فاطمہ بنت منذر بن زبیر رحمۃ اللہ علیہا وعلیہم نے روایت حدیث کی۔ (۳)

امام یحییٰ بن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة، حجة". (٤)

امام علی بن المدینی رحمہ اللہ کے بارے میں آتا ہے کہ وہ حضرت عمرہ بنت عبدالرحمٰن کا تذکرہ انتہائی عظمت کے ساتھ کیا کرتے تھے، وہ فرماتے تھے: "عمرة أحد الثقات العلماء بعائشة، الأثبات فيها".

یعنی: حضرت عمرہ بنت عبدالرحمٰن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے علم کو جاننے والی ایک انتہائی ثقہ راویہ ہیں۔ (۵)

امام عجلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "مدنية، تابعية، ثقة". (٦)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔ (۷)

---

(١) الكاشف: ٢/ ٥١٤، دار القبلة للثقافة الإسلامية، تهذيب الكمال: ٣٥/ ٢٤١، تهذيب التهذيب: ٣٨٩/١٢

(٢) كتاب الثقات لابن حبان: ٥/ ٢٨٨

(٣) تهذيب الكمال: ٣٥/ ٢٤١، ٢٤٢، تهذيب التهذيب: ١٢/ ٣٨٩، دار الفكر

(٤) تهذيب الكمال: ٣٥/ ٢٤١، تهذيب التهذيب: ١٢/ ٣٨٩، دار الفكر

(٥) تهذيب الكمال: ٣٥/ ٢٤١، ٢٤٢، تهذيب التهذيب: ١٢/ ٣٨٩، دار الفكر

(٦) معرفة الثقات للعجلي: ٢/ ٤٥٦، مكتبة الدار

(٧) كتاب الثقات لابن حبان: ٥/ ٢٨٨

نوح بن حبیب قومسی فرماتے ہیں کہ جس نے بھی ان کا نسب ''عمرہ بنت عبد الرحمٰن بن اسعد بن زرارہ'' بیان کیا ہے، اس نے غلطی کی ہے، صحیح یہ ہے کہ عبدالرحمٰن کے والد کا نام ''سعد بن زرارہ'' ہے، جو ''اسعد بن زرارہ'' کے بھائی ہیں، کیونکہ اسعد بن زرارہ کی کوئی اولاد نہیں تھی، لوگوں کو غلطی اس وجہ سے ہوئی کہ مشہور اسعد بن زرارہ ہیں، لیکن اولاد سعد بن زرارہ کی تھی۔ نوح بن حبیب قومسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے یہ بات علی ابن المدینی اور دیگر ان لوگوں سے سنی ہے، جو انصار کے نسب کو خوب جاننے والے ہیں۔ (۱)

ابن المدینی، حضرت سفیان سے روایت کرتے ہیں:

"أثبت حديث عائشة حديث عمرة، والقاسم، وعروة". (٢)

ابن سعد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرہ بنت عبد الرحمٰن علم شریعت سے خوب واقف تھیں، یہاں تک کہ حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ نے اپنے دور میں ابن حزم رحمہ اللہ کو اس بات پر مامور کیا تھا کہ وہ حضرت عمرہ بنت عبد الرحمٰن کی احادیث کو جمع کریں۔ (۳)

حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "مابقي أحد أعلم بحديث عائشة من عمرة". (٤)

امام شعبہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبد الرحمٰن بن القاسم، حضرت عمرہ بنت عبد الرحمٰن سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی احادیث کے بارے میں پوچھا کرتے تھے۔ (۵)

ان کی تاریخ وفات میں اختلاف ہے، چنانچہ ابن ابی حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال ۱۰۳ ہجری میں ہوا ہے (۶)، جب کہ ابوحسان زیادی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ۹۸ ہجری میں انتقال ہوا۔ (۷)

---

(١) تهذيب الكمال: ٣٥/ ٢٤١، تهذيب التهذيب: ١٢/ ٣٨٩، دار الفكر

(٢) تهذيب التهذيب: ١٢/ ٣٨٩

(٣) طبقات ابن سعد: ٨/ ٤٨٠، دار صادر

(٤) تهذيب التهذيب: ١٢/ ٣٨٩

(٥) حواله بالا

(٦) حواله بالا

(٧) تهذيب الكمال: ٣٥/ ٢٤١، تهذيب التهذيب: ١٢/ ٣٨٩، دار الفكر، كتاب الثقات لابن حبان: ٥/ ٢٨٨

اور ایک قول یہ بھی ہے کہ آپ رحمہا اللہ کا انتقال ۱۰۶ ہجری میں ہوا، جب کہ آپ ۷۷ سال کی تھیں۔(۱)

عائشة

یہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

شرح حدیث

(أن أم حبيبة)

"ام حبیبہ" نام ہے یا کنیت؟

یہ ام المؤمنین حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا کی بہن حضرت ام حبیبہ بنت جحش رضی اللہ عنہا ہیں، یہ اپنی کنیت سے مشہور ہیں۔ واقدی اور حربی کا کہنا ہے کہ ان کی کنیت ام حبیبہ نہیں، بلکہ ان کی کنیت "ام حبیب" بغیر ہاء ہے، اور ان کا نام "حَبيبة" ہے، اسی قول کو امام دارقطنی رحمہ اللہ نے بھی راجح قرار دیا ہے(۳)، جب کہ روایات میں مشہور یہی ہے کہ ان کی کنیت "ام حبیبہ" ہے، اسی کو غسانی رحمہ اللہ نے صحیح قرار دیا ہے۔ نیز حمیدی رحمہ اللہ نے بھی سفیان رحمہ اللہ سے "بـإثبات الهـاء" نقل کیا ہے اور اسی طرح ابن اثیر رحمہ اللہ نے بھی اکثر حضرات سے "بإثبات الهاء" نقل کیا ہے۔(۴)

امام مسلم رحمہ اللہ کی عمرو بن الحارث رحمہ اللہ سے مروی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ "ام حبیبہ" حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کی زوجہ تھیں(۵)، لیکن امام مالک رحمہ اللہ "مؤطا" میں "هشـام عـن أبيه عن زينـب بنت أبي سلمة" کے طریق سے روایت کرتے ہیں کہ: "أنهـا رأت زينـب بنت جحش التي

---

(۱) تهذيب الكمال: ۳۵/ ۲٤۱

(۲) كشف الباري: ۱/ ۲۹۱

(۳) فتح الباري: ۱/ ٤۲۷

(٤) مسند الحميدي: ۱/ ۲٤۱، دار السقاء، أسد الغابة: ۷/ ۳۰۲

(٥) صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها، رقم الحديث: ۷٥٦

كانت تحت عبدالرحمن بن عوف و كانت تستحاض......" الحديث.(۱)

تو بعض حضرات نے تو اسے ''وہم'' قرار دیا ہے اور دیگر بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، کیونکہ ''ام حبیبہ'' کنیت ہے اور اصلی نام ''زینب'' ہے۔ رہی بات کہ ان کی بہن ام المؤمنین کا نام بھی زینب ہے، تو یہ کوئی اشکال کی بات نہیں، کیونکہ ام المؤمنین کا حقیقی نام زینب نہیں، بلکہ ان کا اصلی نام ''برّہ'' تھا، جسے بعد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زینب سے تبدیل کر دیا تھا اور غالباً ''زینب'' نام اس لیے رکھا، کیونکہ ان کی بہن (جن کا اصلی نام زینب ہے) اپنی کنیت سے مشہور تھیں اور ان کی کنیت، ان کے نام پر غالب تھی، جس کی وجہ سے التباس کا اندیشہ نہیں تھا۔ ان کی ایک بہن اور بھی ہیں، جن کا نام ''حمنہ'' ہے اور وہ بھی مستحاضات میں سے تھیں۔(۲)

اہل سیر کا کہنا ہے کہ مستحاضہ صرف حمنہ بنت جحش تھیں، جب کہ محدثین فرماتے ہیں کہ دونوں بہنیں حضرت حمنہ اور حضرت ام حبیبہ مستحاضہ تھیں۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ ام المؤمنین حضرت زینب رضی اللہ عنہا بھی مستحاضہ تھیں، لیکن یہ قول درست نہیں۔(۳)

بعض حضرات کا گمان ہے کہ جحش کی تینوں بیٹیوں کا نام زینب تھا، پھر یہ ہوا کہ حضرت ام المؤمنین اپنے نام سے مشہور ہوئیں، حضرت ام حبیبہ اپنی کنیت سے مشہور ہوئیں اور حضرت حمنہ اپنے لقب سے مشہور ہوئیں، لیکن یہ حضرات اس پر کسی بھی دلیل کو پیش کرنے سے قاصر ہیں۔(۴)

اور ''مؤطا'' کے حوالے سے یہ بات گزری ہے کہ اس میں ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کو زینب بنت جحش کے نام سے موسوم کیا گیا ہے، تو واضح رہے کہ صرف امام مالک رحمہ اللہ نے ام حبیبہ کو زینب بنت جحش نہیں کہا، بلکہ امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے بھی اپنی سند سے اس باب سے متعلق ''ابن ابی ذئب'' کے طریق سے ایک روایت نقل کی ہے، اور اس میں انہوں نے بھی ام حبیبہ کے بجائے زینب بنت جحش ذکر کیا ہے اور اس کی توجیہ ماقبل میں گزر چکی ہے کہ ام حبیبہ اور زینب بنت جحش دونوں ایک ہی ہیں، البتہ زینب ان کا حقیقی نام ہے اور ام المؤمنین کا حقیقی اور

(۱) الموطا للإمام مالك، كتاب وقوت الصلاة، باب المستحاضة، رقم الحديث: ۲۰۰۱، مؤسسة زايد سلطان

(۲) فتح الباري: ۴۲۷/۱، عمدة القاري: ۴۶۱/۳

(۳) أسد الغابة: ۳۰۲/۷، دار الكتب العلمية، عمدة القاري: ۴۶۱/۳

(۴) فتح الباري: ۴۲۷/۱

اصلی نام زینب نہیں تھا، بلکہ ''برّہ'' تھا۔(۱)

(وعن عمرة)

اس کا عطف ''عــروة'' پر ہے، یعنی: حضرت عروہ اور حضرت عمرہ بنت عبد الرحمٰن دونوں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں۔

اکثر رواۃ نے ''واؤ'' کے ساتھ ہی سند ذکر کی ہے، البتہ ابوالوقت اور ابن عساکر کی روایت میں ''واؤ'' محذوف ہے، ایسی صورت میں یہ روایت ''عن عروة عن عمرة'' کے طریق سے ہوگی، لیکن صحیح اور محفوظ یہی ہے کہ یہاں ''واؤ'' ثابت ہے اور امام زہری رحمہ اللہ نے ان دونوں شیوخ سے یہ روایت نقل کی ہے۔(۲)

(استحيضت سبع سنين)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ''سنين'' خلاف قیاس ''سنة'' کی جمع ہے، کیونکہ جمع سالم کی شرط یہ ہے کہ اس کا مفرد مذکر عاقل ہو، جب کہ ''سنة'' نہ مذکر ہے اور نہ عاقل ہے۔(۳)

علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ کا کلام

ابن ملقن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں ابن القاسم رحمہ اللہ کے لیے ان کے مذہب پر دلیل موجود ہے، ابن القاسم رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی عورت مستحاضہ ہو اور اس نے جہالت کی وجہ سے، یا استحاضہ کو حیض سمجھ کر نمازیں چھوڑی ہوں، تو ایسی عورت پر ان نمازوں کا اعادہ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ روایت مذکورہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کو گزشتہ سالوں کی نمازوں کے اعادے کا حکم نہیں فرمایا تھا۔

مزید وجہ استدلال یہ ہے کہ جب حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا نے اپنے مسئلے سے متعلق حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں غسل کرنے کا حکم دیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس

---

(۱) فتح الباري: ۱/ ۴۲۷، مسند الطيالسي: ۳/ ۵۴، دار هجرة للطباعة والنشر

(۲) فتح الباري: ۱/ ۴۲۷، شرح الكرماني: ۳/ ۲۰۲

(۳) عمدة القاري: ۳/ ۴۶۱

سے قبل انہوں نے غسل نہیں کیا تھا۔ اگر غسل کیا ہوتا، تو ضرور اس کا تذکرہ کرتیں، پس معلوم ہوا کہ وہ لمبی مدت تک خود کو حائضہ سمجھتی رہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی آخری حیض کے بعد غسل کا حکم فرمایا اور گذشتہ مدت کی نمازوں کے لوٹانے کا حکم نہیں دیا۔(۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی طرف سے جواب

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روایت کے الفاظ "استحیضت سبع سنین" میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اس میں حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کی اس مرض کی پوری مدت کو بیان کیا گیا ہو کہ انہیں سات سال تک یہ عارضہ لاحق رہا، اس بات سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ سات سال کی یہ مدت آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کرنے سے پہلے کی ہو، یا بعد کی۔ ایسی صورت میں ابن القاسم رحمہ اللہ کے لیے اس روایت سے اپنے مذہب پر دلیل باقی نہیں رہتی۔(۲)

(فأمرها أن تغتسل)

اسماعیلی رحمہ اللہ نے اور اسی طرح امام مسلم رحمہ اللہ نے ''اغتسال'' کے ساتھ ''صلاۃ'' کا بھی اضافہ کیا ہے، یعنی: "اغتسلي وصلي".(۳)

کیا مستحاضہ ہر نماز کے لیے غسل کرے گی؟

شراح رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ روایت مذکورہ میں امر اغتسال مطلق ہے، جو تکرار پر دلالت نہیں کرتا کہ ہر نماز کے لیے غسل کیا کرو، لیکن حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا نے شاید کسی قرینے سے یہ سمجھا ہو کہ اس امر میں تکرار ہے، اور اسی لئے وہ ہر نماز کے لیے غسل کیا کرتی تھیں۔(۴)

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں غسل کرنے کا اور نماز پڑھنے کا حکم

---

(۱) التوضیح: ۵/۱۳۶، ۱۳۷، شرح ابن بطال: ۱/۴۵۹

(۲) فتح الباري: ۱/۴۲۷

(۳) فتح الباري: ۱/۴۲۷، صحیح مسلم، کتاب الحیض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها، رقم الحدیث: ۷۵۵، ۷۵۶

(۴) فتح الباري: ۱/۴۲۷

فرمایا تھا اور وہ جو ہر نماز کے لیے غسل کیا کرتی تھیں، تو وہ از راہ تطوع تھا، وجوبی غسل نہیں تھا۔(۱)

ایسے ہی لیث بن سعد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام زہری رحمہ اللہ کی روایات میں یہ بات نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ہر نماز کے لیے غسل کرنے کا حکم دیا تھا، بلکہ ہر نماز کے لیے غسل کرنا حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کا ذاتی فعل تھا، جو وہ اپنی طرف سے کرتی تھیں۔(۲)

یہی جمہور حضرات رحمہم اللہ کا مذہب ہے کہ مستحاضہ پر ہر نماز کے لیے غسل کرنا واجب نہیں، سوائے متحیرہ کے، البتہ مستحاضہ ہر نماز کے لیے وضو کرے گی۔(۳)

اور اس کی تائید امام ابوداؤد رحمہ اللہ کی حضرت عکرمہ رحمہ اللہ کے طریق سے مروی درج ذیل روایت سے بھی ہوتی ہے:

"إن أم حبيبة استحيضت فأمرها صلى الله عليه وسلم أن تنتظر أيام أقرائها ثم تغتسل وتصلي، فإذا رأت شيئاً من ذلك، توضأت وصلت".

اس روایت میں اس بات کی تصریح ہے کہ مستحاضہ ہر ماہ اپنے ایام حیض میں نماز وغیرہ سے باز رہے گی اور اس کے بعد غسل کرے گی اور نمازیں پڑھنا شروع کردے گی، البتہ استحاضہ کی وجہ سے ہر نماز کے لیے الگ وضو کرے گی۔(۴)

امام مہلب رحمہ اللہ کا ہر نماز کے لیے غسل کے عدم وجوب پر استدلال

امام مہلب رحمہ اللہ نے روایت کے الفاظ "هذا عرق" سے "عدم وجوب غسل لکل صلاۃ" پر استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ استحاضہ دم عرق ہے، اور دم عرق غسل کو واجب نہیں کرتا، لہٰذا اس پر ہر نماز کے

(۱) فتح الباري: ۱/ ٤٢٧، عمدة القاري: ٣/ ٤٦٢

(٢) صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها، فتح الباري: ١/ ٤٢٧، عمدة القاري: ٣/ ٤٦٢

(٣) فتح الباري ١/ ٤٢٧، عمدة القاري: ٣/ ٤٦٢

(٤) فتح الباري: ١/ ٤٢٧، سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب من لم الوضوء إلا عند الحدث، رقم الحديث: ٣٠٥

لیے غسل کرنا واجب نہیں ہوگا۔(۱)

روایات میں موجود ہر نماز کے لیے وجوبِ غسل کی زیادتی کا جواب

اب جو امام ابوداؤد رحمہ اللہ کی ''سلیمان بن کثیر عن الزہری'' اور ''ابن اسحاق عن الزہری'' کے طریق سے مروی روایات ہیں (۲) اور ان میں ہر نماز کے لیے غسل کرنے کا جو حکم مذکور ہے، تو علماء نے ان روایات میں موجود اس زیادتی "فأمرها بالغسل لكل صلاة" کو مطعون قرار دیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امام زہری رحمہ اللہ کے اثبات تلامذہ اور اسی طرح ان کے حفاظ تلامذہ نے یہ زیادتی ذکر نہیں کی، جیسا کہ لیث بن سعد کے حوالے سے تصریح کردی گئی ہے کہ ابن شہاب رحمہ اللہ نے اس زیادتی کو ذکر نہیں کیا۔(۳)

نیز ابن اسحاق اور سلیمان بن کثیر کی امام زہری رحمہ اللہ سے روایات میں اضطراب ہے، لہٰذا ان دو کی روایات کی بناء پر حکم نہیں دیا جائے گا، جب کہ یہاں امام زہری رحمہ اللہ کے حفاظ تلامذہ نے اس زیادتی کو ذکر نہ کرکے ان کی مخالفت بھی کی ہے۔(۴)

ایک اشکال اور اس کا جواب

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ ''وجوب غسل لکل صلاۃ'' کا حکم صرف امام ابن شہاب زہری رحمہ اللہ کی روایات میں نہیں، بلکہ دیگر روایات میں بھی ہر نماز کے لیے غسل کرنے کا حکم وارد ہوا ہے اور حکم کی نسبت بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہے، چنانچہ امام ابوداؤد ''یحیی بن ابی کثیر عن ابی سلمۃ عن زینب بنت ابی سلمۃ'' کے طریق سے روایت کرتے ہیں کہ: ".....فأمرها أن تغتسل عند كل صلاة".(۵)

اب ان روایات سے متعلق کیا توجیہ ہوگی؟

تو جواب یہ ہے کہ اب ایسی صورت میں حدیثِ زینب بنت ابی سلمہ اور حدیثِ عکرمہ (جس میں

---

(۱) شرح ابن بطال: ۱/۴۵۸، فتح الباري: ۱/۴۲۷

(۲) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب ما روي أن المستحاضة تغتسل لكل صلاة رقم الحديث: ۲۹۲

(۳) فتح الباري: ۱/۴۲۷، فتح الباري لابن رجب: ۲/۱۶۵، إرشاد الساري: ۱/۳۶۳

(۴) فتح الباري لابن رجب: ۲/۱۶۶

(۵) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب ما روي أن المستحاضة تغتسل لكل صلاة، رقم الحديث: ۲۹۳

صراحت ہے کہ ایک دفعہ کے بعد ہر نماز کے لیے وضو کرے گی) دونوں میں تطبیق کی راہ نکالی جائے گی، جس کی صورت یہ ہے کہ حدیثِ زینب میں حکم کو "امر مندوب ومستحب" ہونے پر محمول کیا جائے گا، تاکہ دونوں روایتیں جمع ہوسکیں۔(۱)

فائدہ

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علامہ خطابی رحمہ اللہ نے ان روایات کو اس پر محمول کیا ہے کہ حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا مستحاضہ متحیرہ تھیں، اسی لئے انہیں ہر نماز کے لیے غسل کرنے کا حکم دیا گیا، لیکن یہ جواب درست نہیں، کیونکہ حدیث عکرمہ کے الفاظ "أنه أمرها أن تنتظر أيام أقرائها" اور امام مسلم رحمہ اللہ کی روایت کے الفاظ "امكثي قدر ما كانت تحبسك حيضتك" اس پر دلالت کرتے ہیں کہ حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا متحیرہ نہیں تھیں، کیونکہ متحیرہ اپنی عادت کے ایام کو بھولی ہوئی ہوتی ہے۔(۲)

لیکن میرا (راقم کا) خیال یہ ہے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی یہ بات بظاہر درست نہیں، کیونکہ علامہ خطابی رحمہ اللہ نے تو "وجوب غسل لکل صلاۃ" کو مستحاضہ متحیرہ پر محمول کیا ہے، انہوں نے یہ نہیں فرمایا کہ حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا مستحاضہ متحیرہ تھیں۔ علامہ خطابی رحمہ اللہ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ روایت مذکورہ میں اختصار ہے، اس میں حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کے مکمل حال کا بیان نہیں ہے اور ہر مستحاضہ پر ہر نماز کے لیے غسل کرنا واجب بھی نہیں ہوتا، بلکہ ہر نماز کے لیے غسل کا وجوب صرف مستحاضہ متحیرہ کے ساتھ مختص ہے کہ جسے نہ تو اپنی عادت کے ایام یاد ہوتے ہیں اور نہ ہی وہ خونوں کے درمیان امتیاز کرسکتی ہے، صرف ایسی صفت والی مستحاضہ پر ہر نماز کے لیے غسل واجب ہوگا، اس لیے کہ ایسی صفت والی مستحاضہ کے حق میں ہر وقت کے اندر یہ امکان موجود ہے کہ وہ اس وقت میں حیض سے پاک ہوئی ہو، لہٰذا غسل واجب ہوگا۔(۳)

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ کی تحقیق

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جنہوں نے حدیث ام حبیبہ میں "امر غسل لکل صلاۃ" کو ذکر کیا

(۱) فتح الباري: ۱/ ۴۲۷، إرشاد الساري: ۱/ ۳۶۳

(۲) فتح الباري: ۱/ ۴۲۷

(۳) أعلام الحديث للخطابي: ۱/ ۳۲۷، ۳۲۸

ہے، تو یہ زیادتی ان حضرات پر حجت نہیں، جو اس زیادتی کے بارے میں خاموش ہیں، کیونکہ ابن شہاب زہری کے اثبات تلامذہ نے اس زیادتی کو ذکر نہیں کیا اور پھر غسل کو واجب قرار دینا فرائض میں سے ہے اور کوئی بھی فرض بغیر یقین کے ثابت نہیں ہوتا اور یہاں اس مسئلہ میں نہ تو مضبوط دلیل سے ہر نماز کے لیے وجوب غسل ثابت ہے اور نہ ہی دلیل اجماع سے، بلکہ اجماع صرف حیض کے اختتام پر وجوب غسل پر ہے۔(۱)

امام طحاوی رحمہ اللہ کی تحقیق

امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث ام حبیبہ، حدیث فاطمہ بنت ابی حبیش (جس میں ہر نماز کے لیے وضو کرنے کا حکم ہے، نا کہ غسل کرنے کا) کی وجہ سے منسوخ ہے، اس لیے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حدیث فاطمہ کو لے کر اور حدیث ام حبیبہ کی مخالفت کرتے ہوئے جو فتویٰ صادر فرمایا تھا، وہ وفات نبوی کے بعد تھا اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بخوبی جانتی تھیں کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال میں کس کی مخالفت کر رہی ہیں اور کس کی موافقت، اور یہ ممکن نہیں کہ وہ ناسخ کو چھوڑ کر منسوخ پر فتویٰ دیں، بلکہ وہ یقیناً ناسخ ہی کو لے کر فتویٰ دیں گی۔(۲)

حاصل کلام یہ نکلتا ہے کہ یا تو ''وجوب غسل لکل صلاۃ'' کا حکم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نہیں دیا، بلکہ یہ رُوات کی اپنی جانب سے اضافہ ہے، یا اگر یہ زیادتی ثابت ہے، تو پھر ہر نماز کے لیے غسل کرنے کا حکم ''امر مندوب ومستحب'' ہونے پر محمول ہے اور یا پھر حدیث ام حبیبہ، حدیث فاطمہ بنت ابی حبیش سے منسوخ ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بجائے ایک حدیث کو ناسخ اور دوسری حدیث کو منسوخ قرار دینے کے اولیٰ اور بہتر یہ ہے کہ دونوں روایتوں کو جمع کیا جائے۔(۳)

(فكانت تغتسل لكل صلاة)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ راوی کا اپنا قول ہے، حدیث کا جزء نہیں اور معنی اس کا یہ ہے کہ حضرت

---

(۱) شرح ابن بطال: ۱/۴۵۸، ۴۵۹

(۲) شرح معاني الآثار: ۱/۸۲، المكتبة الحقانية، فتح الباري: ۱/۴۲۸، شرح ابن بطال: ۱/۴۵۹، عمدة القاري: ۳/۴۶۲

(۳) فتح الباري: ۱/۴۲۸

ام حبیبہ رضی اللہ عنہا اس کو دھوتی تھیں، جو شرمگاہ کو لگ جایا کرتا تھا، اس لیے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا مشہور قول یہی ہے کہ مستحاضہ پر ہر نماز کے لیے غسل کرنا واجب نہیں۔(۱)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث اور ترجمۃ الباب میں مناسبت بالکل واضح ہے کہ دونوں میں دم استحاضہ کے "دم عرق" ہونے کا تذکرہ ہے۔

۲۷ – باب : اَلْمَرْأَةُ تَحِيضُ بَعْدَ الْإِفَاضَةِ .

ماقبل سے ربط

باب سابق کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ باب سابق میں مستحاضہ عورت کا حکم بیان کیا گیا تھا اور اب اس باب میں حائضہ عورت سے متعلق ایک اور حکم بیان کیا جائے گا اور استحاضہ اور حیض دونوں ایک ہی قبیل سے ہیں۔(۲)

ترجمۃ الباب کا مقصد

امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ طواف افاضہ کر لینے کے بعد جو کہ حج کا بڑا رکن ہے، اگر حیض شروع ہو جائے، تو طواف وداع کے لیے ٹھہرنا ضروری نہیں، اپنے گھر لوٹ سکتی ہے، (کیونکہ شریعت نے اس کو حائضہ کے حق میں ساقط کر دیا ہے۔) طواف افاضہ ہی کو طواف رکن اور طواف زیارت (اور طواف یوم النحر) کہا جاتا ہے۔(۳)

کیا حائضہ طواف وداع کیے بغیر واپس لوٹ سکتی ہے؟

ابتداءً اس مسئلے میں اصحاب کے درمیان اختلاف تھا کہ اگر عورت کو ایسی حالت میں حیض شروع ہو جائے، جب کہ وہ ارکان حج سے فارغ ہو چکی ہو اور صرف طواف وداع باقی رہتا ہو، تو کیا عورت کو عذر کے ختم

(۱) شرح ابن بطال: ۴۵۸/۱، عمدة القاري: ۴۶۲/۳

(۲) عمدة القاري: ۴۶۳/۳

(۳) عمدة القاري: ۴۶۳/۳

ہونے کا انتظار کرنا پڑے گا، یا وہ طوافِ وداع کے بغیر بھی مکہ سے واپس ہوسکتی ہے؟ روایتِ مذکورہ سے معلوم ہوا کہ ایسی صورت میں حائضہ عورت طوافِ وداع کے بغیر بھی مکہ سے واپس ہوسکتی ہے، ایسی حالت میں طوافِ وداع حائضہ سے ساقط ہوگا اور یہی جمہور علماء کرام رحمہم اللہ کا مذہب ہے اور انہی میں ائمہ اربعہ بھی داخل ہیں۔

روایت مذکورہ سے طریق استدلال یہ ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ام المؤمنین حضرت صفیہ بنت حیی کے بارے میں اطلاع دی گئی کہ وہ حائضہ ہوگئی ہیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((أحابستنا هي؟)) یعنی: لگتا ہے کہ وہ ہمیں مکہ سے واپسی میں روکیں گی، لیکن پھر جب خبر دی گئی کہ انہوں نے طوافِ زیارت ادا کرلیا ہے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر تو واپس جانے میں کوئی حرج نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ حائضہ سے طوافِ وداع ساقط ہے، البتہ اصحاب کی ایک جماعت نے اس سے اختلاف کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ کسی کے لیے بھی طوافِ وداع کے بغیر مکہ سے واپسی جائز اور حلال نہیں، حتی کہ حائضہ کے لیے بھی۔(۱)

ابن المنذر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ عدم جواز کا قول حضرت عمر، حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اگر کسی عورت نے تمام ارکان حج ادا کردیئے ہوں اور صرف طوافِ وداع باقی ہو، تو بھی اس حائضہ عورت کو طوافِ وداع کے لیے عذر کے ختم ہونے کا انتظار کرنا ہوگا، گویا ان کے نزدیک جس طرح طوافِ افاضہ اس پر واجب ہے، ایسے ہی طوافِ وداع بھی اس پر واجب ہے۔ ابن المنذر رحمہ اللہ نے اس حکم کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے سندِ صحیح کے ساتھ "عن نافع عن ابن عمر" کے طریق سے روایت کیا ہے، روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

> "عن ابن عمر قال: طافت امرأة بالبيت يوم النحر ثم حاضت، فأمر عمر بحبسها بمكة بعد أن ينفر الناس، حتى تطهر وتطوف بالبيت".
>
> یعنی: ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ ایسا ہوا کہ ایک خاتون کو دس ذی الحجہ (یوم النحر) کو طواف (زیارت) کرلینے کے بعد حیض شروع ہوگیا، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس خاتون کو مکہ ہی میں ٹھہرنے کا حکم دیا، یہاں تک کہ وہ حیض سے پاک

---

(۱) عمدة القاري: ١٠/١٣٦، شرح ابن بطال: ٤/٤٢٦، فتح الباري: ٣/٥٨٧، شرح الزرقاني على المؤطا: ٢/٥٠٢، دار الكتب العلمية، مرقاة المفاتيح: ٩/٣١٠، ٣١١

ہو جائے اور طواف (وداع) کر لے۔

اس کے بعد ابن المنذر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمر اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہما سے تو اپنے اس قول سے رجوع ثابت ہے، رہی بات حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی، تو اس کے جواب میں ہمارے پاس بطور ثبوت کے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث الباب ہے، اسی طرح حدیث الباب کے معنی کی دیگر روایات سے بھی مذہب عمر رضی اللہ عنہ کی مخالفت ہوتی ہے۔(۱)

چنانچہ ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ "قاسم بن محمد" کے طریق سے روایت کرتے ہیں:

"کان الصحابة یقولون: إذا أفاضت المرأة قبل أن تحیض، فقد فرغت إلا عمر رضي الله عنه، فإنه کان یقول: آخر عهدها بالبیت".(۲)

یعنی: حضراتِ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم فرمایا کرتے تھے کہ اگر عورت طوافِ زیارت حیض شروع ہونے سے پہلے کر لے، تو وہ حج سے فارغ ہو جاتی ہے، سوائے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے، کیونکہ وہ فرمایا کرتے تھے کہ اس کا آخری عمل طواف (وداع) ہے۔

نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی موافقت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دیگر حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بھی یہی مسئلہ روایت کیا ہے، چنانچہ امام احمد، امام ابوداؤد اور امام طحاوی رحمہم اللہ "ولید بن عبدالرحمن عن الحارث بن عبدالله بن أوس الثقفي" کے طریق سے روایت کرتے ہیں:

"أتیت عمر رضي الله عنه، فسألته عن المرأة تطوف بالبیت یوم النحر، ثم تحیض؟ قال: لیکن آخر عهدها بالبیت، فقال الحارث: کذلك أفتاني رسول الله صلی الله علیه وسلم. فقال عمر: أربت عن یدیك! سألتني عن شيء سألت عنه رسول الله صلی الله علیه وسلم، لکیما أخالفه.....!".

---

(۱) عمدة القاري: ۱۰/۱۳۶، شرح ابن بطال: ٤/٤٢٦، فتح الباري: ۳/۵۸۷، شرح الزرقاني علی الموطا: ۲/۵۰۲، دار الکتب العلمیة، مرقاة المفاتیح: ۹/۳۱۰، ۳۱۱

(۲) مصنف ابن أبي شیبة: ۸/۱٤۰، رقم الحدیث: ۱۳۳٤۰

یعنی: حارث بن عبداللہ بن اوس ثقفی فرماتے ہیں کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور ان سے اس عورت کے بارے میں سوال کیا، جسے یوم النحر کو طواف زیارت کے بعد حیض لاحق ہوگیا ہو؟ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اس عورت کا آخری عمل طواف (وداع) ہونا چاہیے۔ اس پر حارث بن عبداللہ نے کہا: مجھے رسول کریم نے اس مسئلے میں اسی پر فتویٰ دیا تھا، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تمہارے ہاتھ ٹوٹیں! تم نے مجھ سے ایک ایسی چیز سے متعلق سوال کیا، جسے تم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی پوچھ چکے ہو، تاکہ میں ان کی مخالفت کرتا۔

یہ الفاظ امام ابوداؤد رحمہ اللہ کی روایت کے ہیں۔(۱)

امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث عمر اور دیگر احادیث، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایتِ باب اور حدیثِ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی وجہ سے منسوخ ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت امام طحاوی رحمہ اللہ نے درج ذیل سند کے ساتھ ذکر کی ہے:

”حدثنا يونس قال حدثنا سفيان عن ابن طاؤوس عن أبيه عن ابن عباس: أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت إلا أنه قد خفف عن المرأة الحائض“.(۲)

یعنی: لوگوں کو حکم دیا جاتا تھا کہ حج کرتے ہوئے ان کا آخری عمل بیت اللہ کا طواف ہو، البتہ حائضہ عورت پر اس معاملے میں تخفیف کی گئی ہے۔

اس روایت کو امام مسلم رحمہ اللہ نے بھی روایت کیا ہے(۳)، لیکن اس پر اشکال ہوسکتا ہے کہ حضرت

---

(۱) سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب الحائض تخرج بعد الإفاضة، رقم الحديث: ۲۰۰۴، مسند الإمام أحمد، مسند حارث بن عبدالله بن عوف: ۱۷۵/۲۴، رقم الحديث: ۱۵۴۴۰، شرح معاني الآثار، كتاب المناسك، باب المرأة تحيض بعد ما طافت للزيارة، رقم الحديث: ۳۷۴۷، دار الكتب لعلمية، بيروت

(۲) شرح معاني الآثار، كتاب المناسك، باب المرأة تحيض بعد ما طافت للزيارة: ۲۳۳/۲.....۲۳۵، رقم الحديث: ۳۷۵۰، دار الكتب العلمية، بيروت

(۳) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض، رقم الحديث: ۳۲۲

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس مسئلہ میں مطلق روایت بھی مروی ہیں، جس میں حائضہ کا استثناء نہیں ہے اور اس روایت کی تخریج امام طحاوی رحمہ اللہ نے کی ہے، روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

"حدثنا يونس قال حدثنا سفيان عن سيلمان وهو ابن أبي مسلم الأحول عن طاؤوس عن ابن عباس: قال: كان الناس ينفرون من كل وجه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لاينفرن أحد حتى يكون آخر عهده الطواف بالبيت". (۱)

یعنی: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی بھی طواف وداع کے بغیر واپس نہ جائے۔

چنانچہ یہ روایت کسی سے بھی طواف وداع کے ساقط ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔

جواب اس اشکال کا یہ ہے کہ یہ روایت مطلق ہے اور جو پہلے ذکر کی گئی تھی، وہ مقید ہے، لہٰذا مطلق کوئی مقید پر محمول کیا جائے گا۔ (۲)

۳۲۲ : حدّثنا عَبْدُ ٱللهِ بْنُ يُوسُفَ : أَخْبَرَنَا مالِكٌ ، عَنْ عَبْدِ ٱللهِ بْنِ أَبِي بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدِ ٱبْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ ٱلرَّحْمٰنِ ، عَنْ عَائِشَةَ (☆) زَوْجِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ : أَنَّهَا قَالَتْ لِرَسُولِ ٱللهِ ﷺ : يَا رَسُولَ ٱللهِ ، إِنَّ صَفِيَّةَ بِنْتَ حُيَيٍّ قَدْ حَاضَتْ ؟ قَالَ رَسُولُ ٱللهِ ﷺ : (لَعَلَّهَا تَحْبِسُنَا ، أَلَمْ تَكُنْ طَافَتْ مَعَكُنَّ) . فَقَالُوا : بَلَى ، قَالَ : (فَاخْرُجِي) .

[١٦٤٦ ، ١٦٧٠ ، ١٦٧٣ ، ١٦٨٢ ، ٤١٤٠ ، ٥٠١٩ ، ٥٨٠٥]

---

(١) شرح معاني الآثار، كتاب المناسك، باب المرأة تحيض بعد ما طافت للزيارة، رقم الحديث: ٣٧٤٩، دار الكتب العلمية، بيروت

(٢) عمدة القاري: ١٠/١٣٧

(☆) قوله: "عائشة": الحديث، أخرجه الإمام البخاري أيضاً في الحج، باب الزيارة يوم النحر، رقم الحديث: ١٧٣٣، وكذا في المغازي، باب حجة الوداع، رقم الحديث: ٤٤٠١، والإمام مسلم في الحج، باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض، رقم الحديث: ٣٢٢٢....٣٢٢٨، والإمام الترمذي في الحج، باب في المرأة تحيض بعد الإفاضة، رقم الحديث: ٩٤٣، والإمام أبوداود في المناسك، باب الحائض تخرج بعد

''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! صفیہ بنت حیی کو حیض شروع ہوگیا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لگتا ہے کہ وہ ہمیں جانے سے باز رکھیں گی، کیا انہوں نے تمہارے ساتھ طواف زیارت کرلیا تھا؟ عرض کیا: جی ہاں! آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پھر تو چلی چلو۔''

تراجم رجال

عبدالله بن يوسف

یہ مشہور امام ومحدث ابومحمد عبداللہ بن یوسف تنیسی کلاعی دمشقی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے مختصر حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات "كتاب العلم، باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

مالك

یہ امام دارالہجرہ، عالم المدینہ امام مالک بن انس بن مالک بن ابی عامر بن عمرو الاصبحی المدنی رحمہ اللہ ہیں۔ان کی کنیت ''ابوعبداللہ'' ہے۔

ان کے حالات اختصار کے ساتھ "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات "كتاب الإيمان، باب من الدين الفرار من الفتن" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

عبدالله بن أبي بكر

یہ عبداللہ بن ابی بکر مدنی انصاری رحمہ اللہ ہیں۔امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "حديثه شفاء". ان کے حالات "كتاب الوضوء، باب الوضوء مرتين مرتين" کے تحت گزر چکے ہیں۔

= الحديث:۳:۲۰۰۲، والنسائي في كتاب الحيض، باب المرأة تحيض بعد الإفاضة، رقم الحديث:۳۹۱، والإمام ابن ماجه في المناسك، باب الحائض تنفر قبل أن تودع، رقم الحديث: ۳۰۷۲،۳۰۷۳، وجامع الأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم: ۳/ ۲۰٤،رقم الحديث: ۱٤۸۸

(۱) كشف الباري:۱/ ۲۸۹، ٤/ ۱۱۳

(۲) كشف الباري:۱/ ۲۹۰،۲/ ۸۰

أبوبكر بن محمد بن عمرو بن حزم

یہ ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم انصاری خزرجی نجاری مدنی رحمہ اللہ ہیں۔ ابوبکر ان کا نام ہے، بعض حضرات نے ان کی کنیت "ابومحمد" ذکر کی ہے۔

ان کے حالات "كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

عمرة بنت عبدالرحمن

یہ حضرت عمرہ بنت عبدالرحمن بن سعد انصاریہ رحمہا اللہ ہیں۔

ان کے حالات گذشتہ باب کے تحت گزر چکے ہیں۔

عائشة

یہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

اس حدیث کی سند کے تمام رُوات سوائے عبداللہ بن یوسف تنیسی رحمہ اللہ کے مدنی ہیں اور تین تابعی ہیں جو "عنعنہ" کے ساتھ روایت کر رہے ہیں، یعنی: عبداللہ بن ابی بکر، ابوبکر بن محمد بن حزم اور حضرت عمرہ رحمہم اللہ۔(۳)

شرح حدیث

(أن صفية بنت حيي)

صفية: (بفتح المهملة وكسر الفاء وتشديد التحتانية) بنت حيي (بضم المهملة وبالتحتانيتين، الأول مفتوحة والثانية مشددة) ابن أخطب (بفتح الهمزة والخاء المعجمة وإهمال الطاء) النضرية (بفتح النون وسكون الضاد المعجمة).

---

(۱) كشف الباري: ٤/٦٩

(۲) كشف الباري: ١/٢٩١

(۳) فتح الباري: ١/٤٢٧، عمدة القاري: ٣/٤٦٣

حضرت صفیہ بنت حیی کا تعارف

حضرت صفیہ بنت حیی بن اخطب رضی اللہ عنہا کا نسب حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بھائی حضرت ہارون علیہ السلام سے جاملتا ہے۔ فتح خیبر کے موقع پر مال غنیمت کے طور پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ آئیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں آزاد کر کے ان سے نکاح فرمالیا اور ان کی آزادی کو ہی ان کا حق مہر مقرر کیا گیا۔ ان سے دس احادیث مروی ہیں، جن میں سے ایک حدیث امام بخاری رحمہ اللہ نے روایت کی ہے۔ علامہ واقدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں ۳۶ ہجری میں ہوا۔ (۱)

(لعلها تحبسنا)

یہاں "لعل" ترجی کے لیے نہیں، بلکہ یا تو استفہام کے معنی میں ہے کہ کیا اب وہ ہمیں جانے سے روکیں گی؟ یا پھر تردد پیدا کرنے کے معنی میں ہے اور یا پھر ظن وگمان، یا انہی جیسے معنی میں ہے، یعنی: لگتا ہے کہ وہ ہمیں روکیں گی، یا میرا گمان ہے کہ وہ ہمیں روکیں گی۔ (۲)

اور مطلب اس جملہ کا یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب حضرت صفیہ بنت حیی رضی اللہ عنہا کے حائضہ ہونے کی اطلاع دی گئی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور استفہام، یا پھر بطور تردد وظن یہ کہا کہ لگتا ہے کہ اب وہ ہمیں مکہ سے مدینہ کی طرف واپس جانے سے روکیں گی، کیونکہ طواف رکن (وافاضہ وزیارت) فرض ہے اور جب تک وہ پاک ہو کر طوافِ زیارت نہیں کرلیتیں، ہمیں بھی ان کے ہمراہ رکنا پڑے گا، لیکن پھر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے طوافِ زیارت سے متعلق پوچھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا گیا کہ جی ہاں! انہوں نے طوافِ زیارت ادا کرلیا ہے، تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب فرائض ادا ہو چکے، تو اب واپسی میں کوئی حرج نہیں۔ (۳)

(طافت)

یہاں طواف سے مراد "طوافِ زیارت" ہے اور بعض نسخوں میں "طافت" کے بجائے "أفاضت" کا

---

(۱) شرح الكرماني: ۳/۲۰۳، عمدة القاري: ۳/۴۶۳، إرشاد الساري: ۱/۳۶۳

(۲) شرح الكرماني: ۳/۲۰۳، عمدة القاري: ۳/۴۶۳، منحة الباري: ۱/۶۶۰

(۳) حواله بالا

لفظ استعمال ہوا ہے، یعنی: کیا انہوں نے تم عورتوں کے ساتھ طواف افاضہ ادا نہیں کیا؟ اس طواف کو طواف افاضہ، طواف زیارت اور طواف رکن بھی کہتے ہیں۔(۱)

(فقالوا)

یعنی: ان عورتوں نے اور جوان عورتوں کے ساتھ ان کے محرم رشتہ دار تھے، انہوں نے کہا، لیکن یہ توجیہ درست نہیں، کیونکہ اس میں مؤنث کو مذکر پر غالب کرنا ہے۔(۲)

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "فقالوا: أي: قال الناس" یعنی: لوگوں نے کہا، ورنہ سیاق کلام کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں "فقلن" جمع مؤنث کا صیغہ، یا پھر "فقلنا" جمع متکلم کا صیغہ ہونا چاہیے۔(۳)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بہتر توجیہ یہ ہے کہ "قالوا" کا معنی "قال الحاضرون هناك" سے کیا جائے اور ظاہری بات ہے کہ ان حاضرین میں مرد بھی تھے اور عورتیں بھی۔(۴)

(فاخرجي)

اکثر رُوات نے اسی طرح مفرد مؤنث مخاطب کے صیغے کے ساتھ روایت کیا ہے۔ مستملی رحمہ اللہ اور کشمیہنی رحمہ اللہ کی روایت میں "فاخرجن" جمع مؤنث مخاطب کا صیغہ ہے۔(۵)

"فاخرجي" کا مخاطب کون ہے؟

"فاخرجي" مفرد مؤنث مخاطب کا صیغہ ہونے کی صورت میں توجیہ یہ ہوگی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غائب سے حاضر کی طرف التفات فرمایا ہے اور حضرت صفیہ بنت حیی رضی اللہ عنہا کو حاضر سمجھ کر انہیں کوچ کرنے کا حکم دیا ہے، یا پھر یہاں خطاب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی سے ہے، کیونکہ حضرت صفیہ بنت حیی رضی اللہ عنہا کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع کرنے والی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی

---

(۱) شرح الكرماني:۲۰۳/۳، عمدة القاري:۴۶۳/۳، منحة الباري:۶۶۰/۱

(۲) عمدة القاري:۴۶۳/۳

(۳) شرح الكرماني:۲۰۳/۳، منحة الباري: ۶۶۰/۱

(۴) عمدة القاري:۴۶۳/۳، إرشاد الساري:۳۶۳/۱

(۵) عمدة القاري:۴۶۳/۳، شرح الكرماني:۲۰۳/۳، إرشاد الساري:۳۶۳/۱، منحة الباري: ۶۶۰/۱

تھیں، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطاب بھی آپ ہی سے فرمایا کہ چلو، مکہ سے مدینہ کی طرف کوچ کرو، اس لیے کہ جب تم خروج کروگی، تو ظاہر سی بات ہے کہ پھر صفیہ بنت حیی کے لیے بھی یہاں ٹھہرنا ٹھیک اور درست نہیں ہوگا، کیونکہ فرض وہ بھی ادا کر چکی ہے، لہٰذا تمہارے نکلنے سے وہ بھی نکلے گی۔

نیز ایک اور توجیہ بھی بیان کی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ یہاں پر کلام مقدر ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے:

"قال النبي صلى الله عليه وسلم لعائشة: قولي لها: اخرجي.(١)

اور دوسری صورت، یعنی: "فاخرجن" سیاق کے موافق ہے۔(۲)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لفظِ "فاخرجي" کے شروع میں موجود "فاء" میں تین احتمال ہیں، پہلا احتمال یہ ہے کہ یہ فاء "أما" مقدرہ کے جواب میں ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے: "أما أنت فاخرجي كما يخرج غيرك". دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ "فاء" زائدہ ہے۔ اور تیسرا احتمال یہ ہے کہ اس جملہ کا عطف جملہ محذوفہ پر ہے، جس کی تقدیر یہ ہے: "اعلمي أن ماعليك التأخر، فاخرجي".(٣)

حدیث باب سے مستفاد امور

شراح رحمہم اللہ نے اس حدیث کے تحت لکھا ہے کہ اس حدیث میں درج ذیل تین امور پر دلیل ہے:

۱- حائضہ سے طوافِ وداع ساقط ہے۔

۲- طوافِ افاضہ رکن ہے، جس کا ادا کرنا ضروری ہے۔

۳- طوافِ افاضہ کسی سے بھی ساقط نہیں، نہ حائضہ سے اور نہ ہی کسی اور سے۔(۴)

لہٰذا اگر کسی عورت کو طوافِ افاضہ کی ادائیگی سے پہلے حیض آگیا، تو اسے وہیں انتظار کرنا ہوگا، یہاں تک کہ وہ پاک ہوجائے اور پھر طوافِ افاضہ ادا کرے، اور اگر کوئی حائضہ طوافِ زیارت سے پہلے اپنے

(١) عمدة القاري: ٤٦٤/٣، شرح الكرماني: ٢٠٣/٣، إرشاد الساري: ٣٦٣/١

(٢) حواله بالا

(٣) عمدة القاري: ٤٦٤/٣

(٤) شرح الكرماني: ٢٠٣/٣، عمدة القاري: ٤٦٤/٣، منحة الباري: ٦٦٠/١، فتح الباري لابن رجب: ١٧٢/٢، شرح النووي على صحيح الإمام مسلم: ٨٠/٩، ٨١

وطن لوٹ گئی، تو طواف زیارت نہ کرنے کی وجہ سے وہ مُحرِمہ ہی رہے گی، جب تک کہ وہ طواف زیارت ادا نہیں کرتی۔(۱)

نیز صحیح مسلم میں ہے:

"قالت صفية: ماأراني إلا حابستكم . قال: عقري حلقي أو ما كنت طفت يوم النحر؟ قالت: بلى، قال: لا بأس، انفري".

اس کی شرح میں علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب حضرت صفیہ بنت حیی رضی اللہ عنہا کو طواف وداع سے قبل حیض آیا، تو حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ اب میرے لئے طواف کرنا ممکن نہیں، کیونکہ ان کا گمان یہ تھا کہ حائضہ سے بھی طواف وداع ساقط نہیں ہے، لیکن جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ہوئی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ رضی اللہ عنہا سے یوم النحر کے طواف کا پوچھا، تو آپ رضی اللہ عنہا نے اثبات میں جواب دیا، اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((يكفيك ذلك)) یعنی: پس پھر یہ طواف رکن تمہارے لئے کافی ہے، اس لیے کہ طواف رکن تو حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا ادا کر چکی تھیں، لہٰذا اب وہ تو ذمہ میں باقی نہیں رہا اور طواف وداع حیض کی وجہ سے ساقط ہو گیا۔(۲)

اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حدیث: "لاينفرن أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت". سے حائضہ کا مسئلہ مستثنیٰ ہے، کیونکہ حائضہ پر طواف وداع نہیں ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ مُحرِم کے لیے بغیر طواف زیارت کے مکہ سے نکلنا جائز نہیں، لہٰذا اگر کوئی بغیر ادا کئے نکلے گا، تو حلال بھی نہیں ہوگا، جب تک کہ واپس آکر طواف زیارت ادا نہ کر لے۔(۳)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر عورت طواف زیارت کرنے سے پہلے مکہ سے چلی گئی، تو ہمیشہ

---

(۱) شرح الكرماني: ۲۰۳/۳، عمدة القاري: ۴٦٤/۳، منحة الباري: ٦٦٠/۱، فتح الباري لابن رجب: ۱۷۲/۲، شرح النووي على صحيح الإمام مسلم: ۸۰/۹، ۸۱

(۲) شرح النووي على صحيح الإمام مسلم: ۱۵۳/۸، شرح الكرماني: ۲۰۳/۳، منحة الباري: ٦٦٠/۱، فتح الباري لابن رجب: ۱۷۲/۲، عمدة القاري: ۴٦٤/۳

(۳) أعلام الحديث للخطابي: ۳۳۰/۱، ۳۳۱، شرح الكرماني: ۲۰۳/۳، فتح الباري لابن رجب: ۱۷۲/۲، عمدة القاري: ۴٦٤/۳

محرمہ رہے گی اور جب تک طواف نہیں کر لیتی، اس کا شوہر اس کے ساتھ جماع بھی نہیں کرسکتا، البتہ جماع کے علاوہ دیگر امور میں وہ محرمہ شمار نہیں ہوگی۔(۱)

حدیث اور ترجمۃ الباب میں مناسبت

حدیث اور ترجمۃ الباب میں مناسبت واضح ہے اور وہ اس طرح کہ ترجمۃ الباب میں ''طواف افاضہ'' کے بعد عورت کے حائضہ ہو جانے کا عنوان قائم کیا گیا اور پھر حدیث میں حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا کا واقعہ ذکر کیا کہ انہیں بھی طواف افاضہ کے بعد حیض آیا تھا، یعنی: ترجمۃ الباب اور حدیث دونوں میں طواف افاضہ کے بعد عورت کے حائضہ ہونے کا تذکرہ ہے۔(۲)

٣٢٣ : حدَّثنا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ قَالَ : حَدَّثنا وُهَيْبٌ ، عَنْ عَبْدِ ٱللهِ بْنِ طَاوُسٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنِ ٱبْنِ عَبَّاسٍ(☆) قَالَ : رُخِّصَ لِلْحَائِضِ أَنْ تَنْفِرَ إِذَا حَاضَتْ .
وَكَانَ ٱبْنُ عُمَرَ يَقُولُ فِي أَوَّلِ أَمْرِهِ : إِنَّهَا لَا تَنْفِرُ ، ثُمَّ سَمِعْتُهُ يَقُولُ : تَنْفِرُ ، إِنَّ رَسُولَ ٱللهِ ﷺ رَخَّصَ لَهُنَّ . [١٦٦٨ ، ١٦٧١ ، ١٦٧٢]

''حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ حائضہ کے لیے (جب کہ اس نے طواف زیارت ادا کرلیا ہو) رخصت ہے، اگر وہ حائضہ ہوگئی ہے، تو وہ گھر چلی جائے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہما ابتداءً اس مسئلے میں یہ فرمایا کرتے تھے کہ اسے نہیں جانا چاہیے، پھر میں نے انہیں کہتے ہوئے سنا کہ چلی جائے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو رخصت دی ہے۔''

---

(۱) عمدة القاري: ٤٦٤/٣

(۲) عمدة القاري: ٤٦٣/٣

(☆) قوله: "عن ابن عباس": الحديث، رواه البخاري في الحج أيضاً، باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت، رقم الحديث: ١٧٦٠، ١٧٦١، ومسلم في الحج، باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض، رقم الحديث: ٣٢٢٠، وجامع الأصول في أحاديث الرسول، الكتاب الأول في الحج والعمرة، الباب الرابع في الطواف والسعي، الفصل الثاني، الحكم الخامس في طواف الوداع: ٢٠٣/٣، رقم الحديث: ١٤٨٧.

تراجم رجال

معلیٰ بن أسد

یہ ابو الاسود بہز بن اسد کے چھوٹے بھائی الحافظ الحجۃ ابوالہیثم معلیٰ بن اسد العمی البصری رحمہ اللہ ہیں۔(۱)

انہوں نے ہمام بن یحییٰ، سلام بن ابی مطیع، سلام ابی المنذر القاری، ابوزیاد شعیب بن مہران القسملی، عبداللہ بن المثنیٰ، وہیب بن خالد، یزید بن زریع، حماد بن زید اور عبدالعزیز بن المختار رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اوران سے امام بخاری، امام مسلم، امام ترمذی، امام نسائی، امام ابن ماجہ، حجاج، احمد بن یوسف السلمی، سلیمان بن معبد، حفص بن عمر سنجہ، ابومحمد دارمی، عثمان دارمی، ہلال بن العلاء، علی بن عبدالعزیز بغوی، اور احمد بن الحسن ترمذی رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔(۲)

امام ابوحاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة".

مزید فرماتے ہیں کہ میں نے سوائے ایک حدیث کے اور کسی حدیث میں ان کی کوئی غلطی نہیں دیکھی۔(۳)

امام عجلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "شیخ بصري ثقة كيّس، وكان معلّماً".(٤)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان من الأئمة الأثبات"(٥)

---

(١) سير أعلام النبلاء: ١٠/٦٢٦، تهذيب الكمال: ٢٨/٢٨٢، الكاشف في معرفة من له الرواية في الكتب الستة: ٢/٢٨١، دار القبلة

(٢) تلامذہ اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے تہذیب الکمال: ٢٨/٢٨٢،٢٨٣، تهذيب التهذيب: ١٠/٢٣٦، دار صادر

(٣) الجرح والتعديل: ٨/٣٣٥

(٤) معرفة الثقات للعجلي: ٢/٢٨٩

(٥) سير أعلام النبلاء: ١٠/٦٢٦

مسلمہ بن قاسم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة".(۱)

مسعود بن الحکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة مأمون".(۲)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(۳)

ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کی تاریخ وفات ۲۱۸ ہجری ذکر کی ہے(۴)۔حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن حبان رحمہ اللہ کے علاوہ ابن قانع اور قراب نے بھی یہی تاریخ وفات بتائی ہے، جب کہ خلیفہ رحمہ اللہ نے ان کی تاریخ وفات ۲۱۹ ہجری بیان کی ہے۔(۵)

وهيب

یہ وہیب بن خالد بن عجلان بصری باہلی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "كتاب الإيمان، باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال" کے تحت گزر چکے ہیں۔(٦)

عبدالله بن طاؤوس

یہ ابو محمد عبداللہ بن طاؤس بن کیسان الیمانی الابناوی رحمہ اللہ ہیں۔(۷)

انہوں نے اپنے والد طاؤس بن کیسان، عطاء بن ابی رباح، عکرمہ بن خالد مخزومی، عکرمہ مولیٰ ابن عباس، عمرو بن شعیب، علی بن عبداللہ بن عباس، محمد بن ابراہیم بن الحارث، وہب بن منبہ، ابوبکر بن محمد بن عمرو

---

(١) تهذيب التهذيب: ٢٣٦/١٠، دار صادر، بيروت

(٢) حواله بالا

(٣) كتاب الثقات لابن حبان: ١٨٢/٩، دار الفكر

(٤) حواله بالا

(٥) تهذيب التهذيب: ٢٣٧/١٠

(٦) كشف الباري: ١١٨/٢

(٧) تهذيب الكمال: ١٣٠/١٥، تهذيب التهذيب: ٢٦٧/٥، سير أعلام النبلاء: ١٠٣/٦، الجرح والتعديل: ١٠٥/٥

بن حزم اور سماک بن یزید رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اوران سے ابراہیم بن میمون صنعانی، ابراہیم بن نافع مکی، ایوب سختیانی، حماد بن زید، روح بن القاسم، محمد بن اسحاق بن یسار، ان کے دونوں بیٹے طاؤس بن عبداللہ بن طاؤس اور محمد بن عبداللہ بن طاؤس، عبدالملک بن جریج، معمر بن راشد، سفیان ثوری اور سفیان ابن عیینہ رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔(۱)

امام ابوحاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة".(۲)

امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة".(۳)

معمر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ما رأيت ابن فقيه مثل ابن طاؤوس".(٤)

مزید فرماتے ہیں: "كان من أعلم الناس بالعربية وأحسنهم خلقاً".(٥)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(٦)

امام عجلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة".(٧)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے ان کے لیے "الإمام المحدث الثقة" جیسے کلمات استعمال کیے ہیں۔(٨)

ابن حبان رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال ایوب سختیانی رحمہ اللہ کے ایک سال بعد ہوا ہے اور یہ اللہ تعالی کے انتہائی صاحب فضل اور عبادت گزار بندوں میں سے تھے۔(۹) ہیثم بن عدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان

---

(۱) تلامذہ اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھیے: تهذيب الكمال: ١٣١/١٥، تهذيب التهذيب: ٢٦٧/٥

(٢) الجرح والتعديل: ١٠٦/٥

(٣) تهذيب الكمال: ١٣١/١٥، تهذيب التهذيب: ٢٦٧/٥

(٤) تهذيب الكمال: ١٣٦/١٥، تهذيب التهذيب: ٢٦٧/٥، سير أعلام النبلاء: ١٠٣/٦، عمدة القاري: ٤٦٤/٣

(٥) حواله بالا

(٦) كتاب الثقات لابن حبان: ٤/٧

(٧) معرفة الثقات للعجلي: ٣٨/٢

(٨) سير أعلام النبلاء: ١٠٣/٦

(٩) كتاب الثقات لابن حبان: ٤/٧

کا انتقال ابو العباس کے دور میں ہوا اور ابن عیینہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال ۱۳۲ ہجری میں ہوا۔(۱)

طاؤوس بن کیسان

یہ طاؤوس بن کیسان الیمانی الحمیری رحمہ اللہ ہیں۔ یہ ابناء فارس میں سے ہیں۔ ان کے بارے میں عمرو بن دینار رحمہ اللہ فرماتے تھے: "لاتحسبن أحدا أصدق لهجة منه".(۲) ان کا انتقال ۱۰۶ ہجری میں ہوا اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ۱۰۶ ہجری کے بعد انتقال ہوا۔(۳)

ان کے حالات "کتاب الوضوء، باب من لم یر الوضوء إلا من المخرجین" کے تحت گزر چکے ہیں۔

ابن عباس

یہ ترجمان القرآن، ابن عم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما ہیں۔

ان کے مختصر حالات "بدء الوحي" کی چوتھی حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات "کتاب الإیمان، باب کفران العشیر" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۴)

شرح حدیث

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے یہاں حضرت ابن عباس اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم کے آثار کو حدیث باب کے معنی اور مراد کو مزید واضح کرنے کی غرض سے نقل کیا ہے۔(۵)

(أن تنفر)

"تنفر" بکسر الفاء وضمها، دونوں طرح پڑھا جاتا ہے، لیکن زیادہ فصیح کسرہ کے ساتھ ہے۔(۶)

---

(۱) تهذيب الكمال: ۱۵/۱۳۲، تهذيب التهذيب: ۵/۲۶۷

(۲) تهذيب الكمال: ۱۳/ ۳۵۷....۳۵۹، تهذيب التهذيب: ۵/۸، دار الفكر

(۳) تهذيب الكمال: ۱۳/۳۷۴، تهذيب التهذيب: ۵/۹، ۱۰، تقريب التهذيب: ۱/۲۸۱، دار الرشيد

(٤) كشف الباري: ۱/٤۳۵، ۲/۲۰۵

(٥) عمدة القاري: ۳/٤٦٤

(٦) عمدة القاري: ۳/٤٦٥، شرح الكرماني ۳/۲۰٤، إرشاد الساري: ۱/۳٦۳

اور "أن" مصدریہ ہے، جوکہ محل رفع میں واقع ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے: "أي: رخص لهن النفور" یعنی: حائضہ عورتوں کو طواف وداع کئے بغیر اپنے وطن واپس جانے کی رخصت اور اجازت ہے۔(۱)

(رخص)

بصيغة المجهول، شراح حدیث رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ "رخصت" شریعت کا وہ حکم ہوتا ہے، جو کسی عذر کی وجہ سے خلاف دلیل ثابت ہوتا ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ "رخصت" وہ امر مشروع ہے، جس کا مشروع ہونا کسی عذر کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس کا "محرِّم" بھی قائم اور باقی ہوتا ہے کہ اگر عذر نہ ہوتا، تو وہ امر مشروع بھی نہ ہوتا(۲)۔ اور "عذر" ایک ایسا وصف ہے، جو مکلف پر طاری ہو کر اس کے لیے حکم میں سہولت کا باعث بنتا ہے۔(۳)

(وكان ابن عمر يقول)

یہ طاؤس بن کیسان رحمہ اللہ کا کلام ہے اور سند مذکور کے تحت داخل ہے۔(۴)

(في أول أمره)

یعنی: جب تک حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو یہ حدیث نہیں پہنچی تھی، وہ اس مسئلہ میں اپنے اجتہاد کے سبب ہر ایک کے لیے عدم جواز رجوع کے قائل تھے کہ کوئی بھی طواف وداع کئے بغیر مکہ سے واپس نہیں ہوسکتا۔(۵)

(ثم سمعته يقول)

یعنی: طاؤس بن کیسان رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پھر میں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو یہ کہتے

---

(۱) عمدة القاري: ۳/ ٤٦٥، شرح الكرماني ۳/ ۲۰٤، إرشاد الساري: ۱/ ۳٦۳

(۲) شرح الكرماني: ۳/ ۲۰٤، عمدة القاري: ۳/ ٤٦٥

(۳) شرح الكرماني: ۳/ ۲۰٤، عمدة القاري: ۳/ ٤٦٥

(٤) عمدة القاري: ۳/ ٤٦٥، فتح الباري: ۱/ ٤۲۷، شرح الكرماني: ۳/ ۲۰٤

(٥) عمدة القاري: ۳/ ٤٦٥، فتح الباري: ۱/ ٤۲۷، شرح الكرماني: ۳/ ۲۰٤

ہوئے سنا کہ اگر حائضہ طواف رکن کر چکی ہے، تو مکہ سے اپنے وطن واپس جا سکتی ہے۔ مقصد یہ بتانا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنے سابقہ فتوے سے رجوع کر لیا تھا۔(۱)

(إن رسول الله صلى الله عليه وسلم)

یہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے کلام کا حصہ ہے اور اس میں سابقہ فتوے سے رجوع کی علت بیان کی گئی ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ جب تک حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو روایت باب نہیں پہنچی تھی، انہوں نے اپنے اجتہاد سے فتوی دیا اور جب حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم پہنچ گئی اور وہ ان کے اجتہاد سے ٹکرا رہی تھی، تو انہوں نے اپنے فتوے سے رجوع کر لیا، یا پھر حدیث پہنچی ہوئی تو تھی، مگر وہ بھول گئے تھے، پھر جب یاد آگئی، تو اپنے فتوے سے رجوع کر لیا اور یا پھر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کسی دوسرے صحابی کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حائضہ کے بارے میں رخصت اور اجازت بیان کرتے ہوئے سنا اور پھر اپنے فتوے سے رجوع کر لیا۔(۲)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث اور ترجمۃ الباب میں مناسبت واضح ہے کہ دونوں میں حائضہ کے لیے طواف وداع سے پہلے مکہ سے واپس جانے کی رخصت اور اجازت مذکور ہے۔(۳)

۲۸ - باب : إِذَا رَأَتِ الْمُسْتَحَاضَةُ الطُّهْرَ

ماقبل سے ربط

اس باب کی گذشتہ باب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ باب سابق میں حیض سے متعلق احکام بیان کئے گئے اور اب اس باب میں مستحاضہ کے احکام بیان ہوں گے۔(۴)

---

(۱) عمدة القاري: ۳/ ٤٦٥، فتح الباري: ۱/ ٤٢٧، شرح الكرماني: ۳/ ٢٠٤

(۲) عمدة القاري: ۳/ ٤٦٥، شرح الكرماني: ۳/ ٢٠٤، ٢٠٥، منحة الباري: ۱/ ٦٦١، فتح الباري: ۱/ ٤٢٧

(۳) هذا ما يستفاد من عمدة القاري: ۳/ ٤٦٥

(٤) حواله بالا

ترجمۃ الباب کا مقصد

علامہ تیمی رحمہ اللہ وغیرہ کی رائے

شراح رحمہم اللہ نے ترجمۃ الباب کے مقصد سے متعلق مختلف اغراض بیان کی ہیں، چنانچہ علامہ تیمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس ترجمۃ الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ اگر عورت دم حیض اور دم استحاضہ میں فرق اور تمیز کر سکتی ہو، تو جیسے ہی وہ دم استحاضہ دیکھے گی، تو غسل کرے گی اور اپنی نمازیں پڑھے گی۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے استحاضہ کو "طہر" سے تعبیر کیا ہے، کیونکہ دم استحاضہ، دم حیض کی بنسبت طہر ہی کا زمانہ ہے، جیسا حکم طہر کا ہے، ویسا ہی حکم استحاضے کا بھی ہے۔ اسی قول کو علامہ کرمانی رحمہ اللہ اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی اختیار کیا ہے۔(۱)

مذکورہ رائے پر علامہ عینی رحمہ اللہ کا نقد

لیکن علامہ عینی رحمہ اللہ نے اس رائے سے اختلاف کیا ہے اور اسے مخدوش قرار دیا ہے، جس کی پہلی وجہ یہ بتلائی کہ ترجمۃ الباب طہر کے حق میں منصوص ہے، جس کی حقیقت "انقطاع دم" ہے، جب کہ مذکورہ بالا قول اور رائے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عورت کا خون جاری ہے، مگر یہ کہ وہ عورت اس پر قادر ہے کہ دم حیض اور دم استحاضہ میں فرق کر سکے، اور ظاہر ہے کہ یہ مراد "طہر" کی حقیقت کے خلاف ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ان حضرات نے طہر کو استحاضہ قرار دیا ہے، جو کہ مجاز ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہاں پر مجاز مراد لینے کا کوئی داعیہ نہیں اور نہ ہی اس کا کوئی فائدہ ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنی رائے کو سیاق کے "اوفق" یعنی: زیادہ موافق کہا ہے، جب کہ ان کی رائے مقصد بخاری کے برعکس ہے۔

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے

بلکہ "اوفق للسیاق" یہ ہے کہ یہاں امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ اگر مستحاضہ یہ دیکھے کہ اس کا خون رک گیا ہے، (اگر چہ یہ رکنا اور خون کا منقطع ہونا "ساعۃ" یعنی: ایک گھڑی کے لیے ہو)، تو وہ غسل کرے

(۱) شرح الکرماني: ۳/۲۰۵، فتح الباري: ۱/۴۲۹، الکنز المتواري: ۳/۳۰۲، شرح ابن بطال: ۱/۴۶۱

گی اور نماز پڑھے گی۔ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اسی معنی کو بیان کرنا ہے اور اسی پر بطور دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول اور اثر پیش کیا ہے، جو ترجمۃ الباب کے عین موافق ہے۔(۱)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کے بیان کردہ تین احتمالات

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس ترجمۃ الباب میں تین احتمال ہیں اور تینوں احتمال ایک ساتھ بھی مراد ہو سکتے ہیں، کیونکہ اس میں کوئی شک نہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنے تراجم میں بہت سے لطائف ودقائق کو بیان فرمایا ہے۔ پہلا احتمال یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد ''اقل طہر'' کے مسئلے میں ائمہ کے اختلاف کی طرف اشارہ کرنا ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اثر کے سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا میلان اس مسئلے میں عدم تحدید کی طرف ہے کہ اقل طہر کی کوئی حد نہیں، وہ ایک گھڑی بھی ہو سکتا ہے۔(۲)

اقل طہر کا مسئلہ

چنانچہ علامہ کرمانی اور علامہ عینی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اقل طہر کا مسئلہ مختلف فیہ ہے اور اس اثر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کے نزدیک طہر ایک گھڑی بھی ہو سکتا ہے، جب کہ ائمہ ثلاثہ امام اعظم ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام مالک رحمہم اللہ کے نزدیک راجح قول کے اعتبار سے اقل طہر پندرہ دن ہے، اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے نزدیک اقل طہر تیرا دن ہے۔(۳)

امام ابوثور، محاملی اور قاضی ابو الطیب رحمہم اللہ نے اقل طہر کے پندرہ دن ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، لیکن علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اجماع کا قول درست نہیں، اس لیے کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا اس میں اختلاف مشہور ہے اور پھر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے نزدیک بھی اقل طہر ایک گھڑی ہے۔(۴)

---

(۱) عمدة القاري:٣/٤٦٥

(۲) الكنز المتواري:٣/٣٠٢، الأبواب والتراجم:٦٧

(۳) شرح الكرماني:٣/٢٠٥، عمدة القاري:٣/٤٦٦، الكنز المتواري:٣/٣٠٢،٣٠٣، الأبواب والتراجم:٦٧

(٤) المجموع شرح المهذب:٢/٤٠٥، عمدة القاري:٣/٤٦٦، الكنز المتواري:٣/٣٠٢،٣٠٣، الأبواب =

حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس پہلی توجیہ کی طرف اثر ابن عباس رضی اللہ عنہما کے الفاظ "ولو ساعة" سے اشارہ ہوتا ہے۔(۱)

دوسری توجیہ یہ ہے کہ اس ترجمۃ الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد "مسئلہ استظہار" کے حوالے سے مالکیہ پر رد کرنا ہے۔ "مسئلہ استظہار" مالکیہ کے ہاں ایک مشہور مسئلہ ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ مالکیہ کے ہاں عادت کا اعتبار نہیں، بلکہ تمییز بالالوان کا اعتبار ہے، اب اگر کوئی عورت ایسی ہو کہ جو رنگوں کے ذریعے فرق نہ کر سکتی ہو، تو اس کے لیے حکم یہ ہے کہ وہ عورت معتاد ایام کے بعد تین دن انتظار کرے گی، (بشرطیکہ انقطاع دم پندرہ دن کو تجاوز نہ کرے) اگر تین دن کے اندر اندر خون آ گیا، تو اس کو پچھلے خون کا ایک حصہ شمار کر کے حیض میں داخل سمجھیں گے اور اگر خون تین دن کے بعد آیا، تو پھر وہ اس وقت سے مستحاضہ سمجھی جائے گی۔ امام مالک رحمہ اللہ کے علاوہ باقی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک "مسئلہ استظہار" کا کوئی اعتبار نہیں اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب احادیث مرفوعہ سے ثابت ہے، جب کہ "مسئلہ استظہار" احادیث مرفوعہ سے ثابت نہیں، بلکہ اس کے ثبوت کے لیے صرف ایک اثر ہے اور وہ بھی ضعیف ہے(۲)، چنانچہ ابن رشد مالکی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وأما الاستظهار الذي قال به مالك بثلاثة أيام، فهو شيء انفرد به مالك وأصحابه وخالفهم في ذلك جميع فقهاء الأمصار، ماعدا الأوزاعي، إذ لم يكن لذلك ذكر في الأحاديث الثابتة وقد روي في ذلك أثر ضعيف".(۳)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس دوسری توجیہ کی طرف ترجمۃ الباب کے الفاظ "إذا رأت الطهر" سے اشارہ ملتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ طہر دیکھنے کے بعد مزید کسی اور چیز کا انتظار نہیں کرے گی، بلکہ (اثر سے ثابت ہوتا ہے کہ) غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی۔(۴)

= والتراجم:٦٧

(١) الكنز المتواري:٣/٣٠٣، الأبواب والتراجم:٦٧

(٢) حواله بالا

(٣) بداية المجتهد: ١/٥١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، موقع مكتبة المدينة الرقمية

(٤) الأبواب والتراجم: ٦٧، الكنز المتواري:٣/٣٠٣

تیسری توجیہ یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ ان حضرات پر رد کرنا چاہتے ہیں، جو مستحاضہ کے ساتھ جماع کرنے کو ممنوع کہتے ہیں، اور اس توجیہ کی طرف اثر ابن عباس رضی اللہ عنہما کے الفاظ "ویأتیها زوجها" سے اشارہ ملتا ہے۔(۱)

مستحاضہ کے ساتھ جماع کرنے کا حکم

یہ مسئلہ بھی ایک مشہور اختلافی مسئلہ ہے۔ ابن رشد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں تین اقوال ہیں:

۱- بعض حضرات مستحاضہ کے ساتھ جماع کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں، اور یہی مشہور فقہاء رحمہم اللہ کا مذہب ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے علاوہ تابعین کی ایک بڑی جماعت سے بھی جواز کا قول مروی ہے۔

۲- بعض حضرات مطلقاً منع کرتے ہیں، اور عدم جواز کا یہ قول حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے اور ابراہیم نخعی اور امام حکم رحمہما اللہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

۳- تیسری جماعت کا مذہب یہ ہے کہ مستحاضہ کے ساتھ جماع کرنا جائز تو نہیں، لیکن اگر استحاضہ طول پکڑ جائے (اور شوہر کا فتنے میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو)، تو پھر جائز ہے۔(۲)

امام بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حوالے سے عدم جواز کا قول درست نہیں، بلکہ درحقیقت یہ امام شعبی رحمہ اللہ کا قول ہے، جسے بعض راویوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کے تحت داخل کردیا، چنانچہ علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

> "ذكر البيهقي وغيره: أن نقل المنع عن عائشة رضي الله عنها ليس بصحيح عنها، بل هو قول الشعبي، أدرجه بعض الرواة في حديثها".(۳)

> "امام بیہقی رحمہ اللہ وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ عدم جواز کے قول کی نسبت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف درست نہیں، بلکہ وہ امام شعبی رحمہ اللہ کا قول ہے، جسے بعض رواۃ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں ادراج کیا ہے۔"

---

(۱) الكنز المتواري: ۳/۳۰۳، الأبواب والتراجم، ص: ٦٧

(۲) بداية المجتهد: ۱/٦٣، مكتبة المدينة الرقمية، المجموع شرح المهذب: ۲/۳۹۹، ٤٠٠

(۳) المجموع شرح المهذب: ۲/٤٠٠

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مستحاضہ کے ساتھ جماع کرنا، جب کہ خون جاری ہو، جائز ہے۔ یہی جمہور علماء کا مذہب ہے اور ابن المنذر رحمہ اللہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما، تابعین کی ایک بڑی جماعت، امام اوزاعی، امام ثوری، امام مالک، امام اسحاق، امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہم اللہ سے یہی قول حکایت کیا ہے، اور دلیل ''سنن ابی داوٗد'' کی روایت ہے، جو جید سند کے ساتھ مروی ہے:

"أن حمنة كانت مستحاضة وكان زوجها يأتيها".

یعنی: ''حضرت حمنہ رضی اللہ عنہا مستحاضہ تھیں اور ان کے شوہر ان سے اس حالت میں (بھی) جماع کیا کرتے تھے۔''

لیکن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا عدمِ جواز کی قائل ہیں، وہ فرماتی ہیں: "لا يأتيها" اور یہی قول امام نخعی، امام حکم، امام زہری اور امام شعبی رحمہم اللہ نے بھی اختیار کیا ہے۔ ابن سیرین رحمہ اللہ نے مستحاضہ کے ساتھ جماع کرنے کو مکروہ کہا ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ بھی عدم جواز کے قائل ہیں، مگر دو شرطوں کے ساتھ، پہلی شرط یہ ہے کہ استحاضہ طویل نہ ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ شوہر کے فتنے میں مبتلا ہونے کا بھی اندیشہ نہ ہو، وگرنہ جماع کرسکتا ہے (۱)، البتہ امام موفق رحمہ اللہ نے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے مطلقاً اباحت اور جواز کی روایت نقل کی ہے۔ (۲)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ان تین احتمالات اور توجیہات میں سے آخری توجیہ زیادہ بہتر ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب میں کوئی بھی حکم ذکر نہیں کیا، بلکہ ترجمۃ الباب کو صرف ''إذا'' کے ساتھ ذکر کیا اور پھر اس کے جواب میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اثر کو پیش کیا اور پھر اس اثر کی تائید کے لیے "الصلاة أعظم" فرمایا، گویا امام بخاری رحمہ اللہ مستحاضہ کے لیے نماز پڑھنے کے جواز کو لے کر مستحاضہ کے ساتھ جماع کرنے کے جواز کو ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جب نماز جیسی عظیم چیز کی مستحاضہ کو اجازت ہے، تو جو اس سے کمتر ہے، یعنی: جماع کرنا، تو وہ بطریق اولیٰ جائز ہوگا اور یہی وجہ ہے کہ اثر ابن عباس رضی اللہ عنہما کے بعد حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کو پیش کیا، جس میں حضرت فاطمہ رضی اللہ

---

(۱) عمدة القاري: ۴۶۶/۳، المجموع شرح المهذب: ۳۹۹/۲، ۴۰۰

(۲) المغني لابن قدامة: ۳۸۷/۱

عنہا کا قصہ مذکور ہے اور اس میں انہیں نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ کے اصول تراجم کے حوالے سے یہ معروف ومشہور ہے کہ وہ بعض دفعہ تراجم کو اولیت کے طریقے پر ثابت کرتے ہیں۔(۱)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی بیان کردہ ایک اور توجیہ

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایک اور توجیہ بھی ممکن ہے اور وہ یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ ایک مشہور اختلافی مسئلے کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں جو کہ "طہر متخلل" سے متعلق ہے۔ امام بیہقی رحمہ اللہ نے مذکورہ بالا اثر ابن عباس پر "باب المرأة تحيض يوماً وتطهر يوماً" کا ترجمہ اور عنوان قائم کیا ہے، اس کی شرح میں ابن الترکمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اصح قول کے مطابق امام شافعی رحمہ اللہ کا اس مسئلے میں مذہب یہ ہے کہ اگر خون پندرہ دن پر، یا اس سے کم پر رک جائے، تو سارا کا سارا حیض شمار ہوگا(۲)۔ علامہ نووی رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ سے اس مسئلے میں دو قول روایت کئے ہیں، ایک قول تو یہی ہے، جو ابھی ابن الترکمانی رحمہ اللہ کے حوالے سے مذکور ہوا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ جن دنوں میں حیض آیا، وہ حیض شمار ہوں گے اور جن دنوں میں پاک رہی، وہ طہر شمار ہوں گے، لیکن اکثر اصحاب نے پہلی روایت کی تصحیح کی ہے اور وہی امام شافعی رحمہ اللہ سے منصوص ہے۔

ان دو اقوال میں سے پہلے قول کو "قول السحب" سے تعبیر کیا جاتا ہے اور دوسرے قول کو "قول التلفیق" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "قول تلفیق" کو امام مالک اور امام احمد رحمہما اللہ نے اختیار کیا ہے اور "قول سحب" کو امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ نے اختیار کیا ہے۔(۳)

ابن قدامہ رحمہ اللہ نے تلفیق کے قول پر اثر ابن عباس رضی اللہ عنہما (مذکور فی الباب) سے استدلال کیا ہے۔ شوافع اور احناف کی دلیل یہ ہے کہ خون ہر وقت جاری نہیں رہتا، بلکہ کبھی ہوتا ہے اور کبھی منقطع ہو جاتا ہے،

---

(۱) الكنز المتواري: ۳/۳۰۳، ۳۰٤، الأبواب والتراجم: ٦٧

(۲) الأبواب والتراجم: ٦٧، الكنز المتواري: ۳/۳۰٤، السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي: ۱/۳٤٠، مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند

(۳) المجموع شرح المهذب: ۲/٤١٥، ٥١٧، ٥١٨، مكتبة الإرشاد، الأبواب والتراجم: ٦٧، الكنز المتواري: ۳/۳۰٤

اس لیے یہ کہنا کہ جن دنوں میں خون آیا، وہ حیض کے دن ہیں اور جن دنوں میں خون نہیں آیا، وہ طہر کے دن ہیں، درست نہیں (۱)، اور بظاہر امام بخاری رحمہ اللہ کا میلان بھی اس مسئلے میں تلفیق والے قول کی طرف معلوم ہوتا ہے، جس پر اثر ابن عباس کے علاوہ حدیث الباب سے بھی استدلال واضح ہے، کیونکہ اقبال دم اور ادبار دم دونوں ہر حال کو شامل ہیں، خواہ اقبال دم کی صورت میں دم قلیل ہو، یا کثیر ہو، حائضہ نمازیں نہیں پڑھے گی اور خواہ ادبار دم کی صورت میں انقطاع دم قلیل ہو، یا کثیر، وہ غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی۔ (۲)

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سب سے بہترین توجیہ یہ ہے کہ "المستحاضة إذا طهرت" سے مراد یہ ہے کہ جب مدتِ حیض گزر جائے، تو پھر عورت اس مدت کے گزرنے کے بعد مزید کسی چیز کا انتظار نہیں کرے گی، بلکہ غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی، چاہے جس وقت بھی دن میں، یا رات میں وہ مدت پوری ہوئی ہو، یا اگر دن کی آخری ساعت میں مدت پوری ہوئی ہے، تب بھی وہ کسی اور چیز کا انتظار نہیں کرے گی، لیکن اگر ظاہری مطلب مراد لیا جائے کہ ایام حیض میں جب بھی، جس وقت بھی وہ پاک ہوگی، یعنی: خون رکے گا، وہ غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی، تو یہ مفہوم ابن عباس رضی اللہ عنہما کی شان عالی سے بہت بعید ہے کہ وہ ایام حیض میں تھوڑی دیر کے لیے خون رکنے پر اس عورت کو نماز پڑھنے کا حکم دیں۔ علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایام حیض کی بات اس لیے کی، کیونکہ ایام استحاضہ میں ایک گھڑی کے لیے خون رکنے پر غسل کرنے اور پھر نماز پڑھنے کا حکم کرنا، نہ صرف بعید ہے، بلکہ ابعد ہے، اس لیے کہ ایام استحاضہ میں تو نماز طہر اور انقطاع دم پر موقوف ہی نہیں ہوتی، بلکہ ایام استحاضہ میں اگرچہ خون جاری ہو، تب بھی نہ نماز سے ممانعت ہے اور نہ روزے سے۔ (۳)

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ : تَغْتَسِلُ وَتُصَلِّي وَلَوْ سَاعَةً ، وَيَأْتِيهَا زَوْجُهَا إِذَا صَلَّتْ ، اَلصَّلَاةُ أَعْظَمُ .

"ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ غسل کرے اور نماز پڑھے، اگرچہ یہ پاکی ایک گھڑی ہی کے

---

(۱) المغني لابن قدامة: ۱/۳۹۹، الأبواب والتراجم، ص: ٦٧، الكنز المتواري: ۳/۳۰٤

(۲) الأبواب والتراجم، ص: ٦٧، الكنز المتواري: ۳/۳۰٤

(۳) لامع الدراري: ۲/۲۸٦....۲۸۸، الكنز المتواري: ۳/ ۳۰۵، ۳۰٦

لیے ہواور جب وہ نماز پڑھ سکتی ہے، تو اس کا شوہر بدرجہ اولیٰ اس کے پاس آسکتا ہے۔"

تعلیق کا مقصد

مذکورہ بالا تعلیق سے امام بخاری رحمہ اللہ کا وہی مقصد اور وہی مراد ہے، جسے تفصیل کے ساتھ "ترجمۃ الباب کا مقصد" کے عنوان کے تحت بیان کر دیا گیا ہے۔

تخریج

اس تعلیق کو محدث ابوبکر ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے اپنی "مصنف" میں "إسماعيل بن علية عن خالد عن أنس بن سيرين" کے طریق سے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے موصولاً روایت کیا ہے، روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

"عن أنس بن سيرين قال: استحيضت امرأة من آل أنس، فأمروني، فسألت ابن عباس؟ فقال: أما مارأت الدم البحراني، فلاتصلي، وإذا رأت الطهر ولوساعة من النهار، فلتغتسل ولتصلي".(١)

"انس بن سیرین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آلِ انس کی ایک خاتون کو استحاضہ لاحق ہوا، تو انہوں نے مجھے اس مسئلے کا حکم معلوم کرنے کا کہا، چنانچہ میں نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مسئلہ دریافت کیا، تو انہوں نے فرمایا: جب تک وہ گہرے رنگ کا خون دیکھے، تو نماز نہ پڑھے، اور جب طہر دیکھے، اگرچہ دن کی ایک گھڑی کے لیے دیکھے، تو غسل کرے اور نماز پڑھے۔"

تعلیق کی شرح

(ويأتيها زوجها)

یہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی دوسرا اثر ہے، اور اسے محدث عبدالرزاق رحمہ اللہ نے اپنی

---

(١) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الطهارة، باب المستحاضة كيف تصنع: ٢/ ١٠٣، ١٠٤، رقم الأثر: ١٣٧٧، شركة دار القبلة، ومؤسسة علوم القرآن

سند کے ساتھ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے موصولاً نقل کیا ہے، روایت درج ذیل ہے:

"عبد الرزاق عن ابن المبارك عن الأجلح عن عكرمة عن ابن عباس قال: لا بأس أن يجامعها زوجها".

''ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ اس بات میں کوئی حرج نہیں کہ مستحاضہ سے اس کا شوہر جماع کرے۔''

مجوزین جماع (مع المستحاضہ) فرماتے ہیں کہ دم استحاضہ، دم حیض کی طرح ''أذی'' (تکلیف) نہیں ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے حیض کو وصفِ "أذی" کے ساتھ متصف کیا ہے اور نہ ہی یہ روزے اور نماز سے مانع ہے، تو پھر وطی اور جماع سے بھی مانع نہیں ہوگا۔(۱)

(إذا صلت)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس جملہ کا تعلق "ويأتيها زوجها" کے ساتھ نہیں ہے، بلکہ یہ ایک الگ اور مستقل جملہ ہے اور اس کے جواب میں دو قول ہیں۔ پہلا قول کوفیین کے مذہب کے اعتبار سے ہے اور وہ یہ ہے کہ "إذا صلت" کا جواب پچھلا جملہ، یعنی: "تغتسل وتصلي" ہے اور کوفیوں کے اس مذہب کے اعتبار سے تقدیری عبارت یوں ہوں گی: المستحاضة إذا صلت، يعني: إذا أرادت الصلاة تغتسل وتصلي. اور دوسرا قول بصریین کے مذہب کے اعتبار سے ہے اور وہ یہ ہے کہ اس کا جواب محذوف ہے، جس کی تقدیری عبارت یوں ہے: إذا صلت تغتسل وتصلي.(۲)

(الصلاة أعظم)

یہ مبتدا اور خبر سے ملکر بنا ہوا جملہ ہے، جو کہ ایک سوال مقدر کا جواب معلوم ہوتا ہے، سوال یہ ہے کہ مستحاضہ سے اس کا شوہر جماع کیسے کرسکتا ہے؟ تو جواب دیا گیا کہ "الصلاة أعظم" یعنی: نماز جماع سے بڑھ

(۱) التوضيح: ٥/١٤١، عمدة القاري: ٣/٤٦٦، شرح الكرماني: ٣/٢٠٥، إرشاد الساري: ١/٣٦٣، شرح ابن بطال: ١/ ٤٦١

(۲) عمدة القاري: ٣/٤٦٦

کراور عظیم تر ہے اور جب مستحاضہ کے لیے نماز کی اجازت ہے، تو جماع کی اجازت بطریق اولی ہوگی۔(۱)

مستحاضہ کے ساتھ جوازِ جماع لزوم کے طریقے پر

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "الصلاۃ أعظم" بظاہر یہ بحث امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف سے ہے اور مقصد جماع کو لزوم کے طریقہ پر ثابت کرنا ہے کہ جب نماز پڑھنا مستحاضہ کے لیے جائز ہے، تو لازماً جماع کرنا بھی جائز ہوگا، کیونکہ نماز کا معاملہ جماع کے معاملہ سے بڑھ کر ہے اور اسی وجہ سے امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کے متصل بعد حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا پیش کی، جس میں حضرت فاطمہ بنت حبیش رضی اللہ عنہا (جو کہ مستحاضہ تھیں) کو نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے(۲)، البتہ بعض شراح رحمہم اللہ کا کہنا ہے کہ "الصلاۃ أعظم" بھی ابن عباس رضی اللہ عنہما کے گذشتہ کلام کا حصہ ہے اور اسے ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ کی تخریج کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لیکن مصنف ابن ابی شیبہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کے حوالہ سے اس بات کا تذکرہ موجود نہیں ہے(۳)، البتہ مصنف عبدالرزاق میں سعید بن جبیر رحمہ اللہ سے ایک روایت مذکور ہے، جس میں اس مسئلہ کا ذکر ہے، اور وہ روایت یہ ہے:

"عبدالرزاق عن الثوري عن سالم الأفطس عن سعيد بن جبير أنه سأله عن المستحاضة، أتجامع؟قال: الصلاة أعظم من الجماع".(٤)

اثر مذکور کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

اس اثر ابن عباس کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت بالکل واضح ہے کہ ترجمۃ الباب میں سوال ذکر کیا گیا ہے کہ جب مستحاضہ طہر دیکھے، تو کیا کرے اور اثر میں اس سوال کا جواب دیا گیا کہ غسل کرے اور نماز پڑھے۔(۵)

(١) عمدة القاري:٣/٤٦٦

(٢) فتح الباري:١/٤٢٩

(٣) حواله بالا

(٤) مصنف عبد الرزاق، كتاب الحيض، باب المستحاضة هل يصيبها زوجها....الخ:١/٣١٠، رقم الحديث: ١١٨٧، فتح الباري:١/٤٢٩

(٥) هذا مايستفاد من التوضيح: ٥/١٤١، وفتح الباري: ١/٤٢٩، وعمدة القاري: ٣/٤٦٦، وهو المفهوم مما ذكرت تحت غرض الإمام البخاري من ترجمة الباب ملخصاً من شروح البخاري.

٣٢٤ : حدّثنا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ ، عَنْ زُهَيْرٍ قَالَ : حَدَّثَنا هِشَامٌ ، عَنْ عُرْوَةَ ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ : قَالَ ٱلنَّبِيُّ ﷺ : (إِذَا أَقْبَلَتِ ٱلْحَيْضَةُ فَدَعِي ٱلصَّلَاةَ ، وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنْكِ ٱلدَّمَ وَصَلِّي) . [ر : ٢٢٦]

''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب حیض کے ایام آئیں، تو نماز چھوڑ دو اور جب حیض کے ایام گزر جائیں، تو خود سے خون کو صاف کر لو اور نماز پڑھو۔''

تراجم رجال

أحمد بن يونس

یہ احمد بن عبداللہ بن یونس بن عبداللہ بن قیس تمیمی یربوعی کوفی رحمہ اللہ ہیں۔ ''ابوعبداللہ'' ان کی کنیت ہے، ان کے والد کا نام عبداللہ ہے، لیکن دادا کی طرف نسبت سے، یعنی: احمد بن یونس سے مشہور ہیں۔ ان کے حالات ''كتاب الإيمان، باب من قال إن الإيمان هو العمل'' کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

زهير

یہ زہیر بن معاویہ بن حدیج (بضم الحاء المهملة وفتح الدال المهملة وبالجيم) بن الرحيل (بضم الراء المهملة وفتح الحاء المهملة) بن زہیر بن خیثمہ جعفی کوفی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ''ابوخیثمہ'' ہے۔

ان کے حالات ''كتاب الإيمان، باب الصلاة من الإيمان'' کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

هشام

یہ ہشام بن عروۃ بن الزبیر قرشی مدنی اسدی رحمہ اللہ ہیں، ان کی کنیت ''ابوالمنذر'' ہے اور بعض

---

(٢٣٤) مر تخريجه في نفس الكتاب، في باب الاستحاضة.

(١) كشف الباري: ١٥٩/٢

(٢) كشف الباري: ٣٦٧/٢

حضرات نے ان کی کنیت ''ابوعبداللہ'' ذکر کی ہے۔

ان کے حالات اختصار کے ساتھ "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات "کتاب الإیمان، باب أحب الدین إلی اللہ أدومه" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

عائشة

یہ ام المؤمنین حضرت عائشہ بنت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہما ہیں۔

ان کے حالات "بدء الوحي" کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

شرح حدیث

یہ حدیث، حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش رضی اللہ عنہا کی اس لمبی حدیث کا اختصار ہے، جس میں مستحاضہ کے لیے ''امر صلاۃ'' یعنی: نماز پڑھنے کے حکم کی تصریح ہے(۳)۔ یہ حدیث "باب الاستحاضة" کے تحت گزر چکی ہے اور اس کے جملہ مباحث بھی ماقبل میں گزر چکے ہیں۔

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ترجمۃ الباب میں مذکور کلمہ ''إذا'' یا تو ظرف ہے اور یا پھر شرط ہے، اگر ظرف ہے، تو اس کے لیے عامل کی ضرورت ہے اور اگر شرط ہے، تو پھر جزاء کی ضرورت ہے اور یہاں نہ عامل موجود ہے اور نہ جزاء موجود ہے، تو پھر حدیث کی ترجمۃ الباب پر کس طرح دلالت ممکن ہوگی؟ پھر خود ہی جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ''إذا'' ظرفیت کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ یہ باب مستحاضہ کے حکم کے بیان میں ہے، جب وہ طہر دیکھے اور حدیث میں ایسی صورت کا حکم مذکور ہوا ہے کہ جیسے ہی حیض ختم ہوگا اور طہر دیکھے گی، تو اس پر نماز پڑھنا واجب ہوگا۔(۴)

---

(۱) كشف الباري: ۱/۲۹۱، ۲/۴۳۲

(۲) كشف الباري: ۱/۲۹۱

(۳) عمدة القاري: ۳/۴۶۷، فتح الباري: ۱/۴۲۹، إرشاد الساري: ۱/۳۶۴

(۴) شرح الكرماني: ۳/۲۰۵، ۲۰۶، عمدة القاري: ۳/۴۶۷

٢٩ - باب : اَلصَّلَاةِ عَلَى اَلنُّفَسَاءِ وَسُنَّتِهَا .

ماقبل سے ربط

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس باب کی باب سابق کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں ہے، بلکہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس باب کو "کتاب الحیض" میں بغیر کسی مناسبت کے ذکر کیا ہے، اس باب کی مناسبت در حقیقت "کتاب الجنائز" کے ساتھ ہے۔(۱)

ترجمۃ الباب کا مقصد

شراح کرام رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ اس ترجمۃ الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد دو باتیں بتانا ہے، ایک بات تو یہ ہے کہ اگر کسی عورت کا انتقال حالت نفاس میں ہو جائے، تو بھی اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور دوسرا اس پر نماز جنازہ پڑھنے کا طریقہ بتایا۔ یہاں حدیث الباب اگر چہ ترجمۃ الباب کے مطابق ہے، مگر سوال یہ ہے کہ "کتاب الحیض" میں نماز جنازہ وغیرہ کے بیان کا کیا موقعہ ہے؟

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے

چنانچہ علامہ عینی رحمہ اللہ نے تو اس بارے میں یہ فیصلہ فرمایا ہے کہ یہ ترجمۃ الباب بے محل لایا گیا ہے اور اس کا صحیح موقع "کتاب الجنائز" تھا، اور دوسری بات یہ ہے کہ اس باب کو باب سابق کے ساتھ بھی کوئی مناسبت نہیں ہے، حالانکہ ابواب کے درمیان باہمی مناسبت مطلوب ہوتی ہے۔(۲)

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ کی رائے

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس ترجمۃ الباب سے یہ ہے کہ چونکہ نفاس والی عورت نماز وغیرہ نہیں پڑھ سکتی، اس لیے عین ممکن ہے کہ کسی کو یہ خیال آئے کہ پھر تو اس کی نماز جنازہ بھی نہیں پڑھی جائے گی، تو امام بخاری رحمہ اللہ نے اس خیال کے دفعیے اور ازالے کے لیے اس ترجمۃ الباب اور حدیث الباب میں یہ بتا دیا کہ اس مسئلے میں نفاس والی عورت کا حکم دوسری پاک عورتوں کی طرح ہے،

---

(۱) عمدة القاري: ٣/٤٦٧

(۲) عمدة القاري: ٣/٤٦٧، الكنز المتواري: ٣/٣٠٨

کہ سب کی سب طہارتِ عین وذات کے ساتھ متصف ہیں، یعنی: ذات کے اعتبار سے نفاس والی عورتوں بھی پاک عورتیں کی طرح ہیں اور نجاست صرف عارضی وحکمی ہے، اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت نفاس میں انتقال کر جانے والی عورت کی نماز جنازہ پڑھائی۔

نیز اس سے اس بات کا بھی رد ہوگیا کہ مؤمن اگرچہ ذاتی اعتبار سے پاک ہوتا ہے، مگر ہر ابن آدم موت طاری ہوجانے کے بعد ناپاک ہوجاتا ہے، کیونکہ اگر ایسی بات ہوتی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نفاس والی عورت کی نماز جنازہ کیسے پڑھاتے؟ جب کہ نجاستِ دم تو پہلے ہی تھی، پھر اس کے ساتھ موت کی نجاست بھی جمع ہوگئی اور موت نے نجاست دم کو مزید مستقر اور پختہ کردیا، تو جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی میت کی نماز جنازہ پڑھائی ہے اور یوں اس کے طاہر ہونے کا حکم لگایا ہے، تو ایسی میت کی نماز جنازہ جس کے ساتھ دوسری نجاست دم وغیرہ کی نہ ہو، بدرجہ اولیٰ جائز ہوئی اور اس پر بطریق اولیٰ طاہر ہونے کا حکم لگے گا۔(۱)

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس وہم کو دور کرنا ہے کہ چونکہ نفاس والی عورت نجس ہوتی ہے، (کیونکہ شریعت نے اس پر حکم لگایا ہے کہ نہ وہ نماز پڑھے گی، نہ روزہ رکھے گی اور نہ ہی مسجد میں داخل ہوسکتی ہے اور نماز جنازہ کی شرائط میں سے ہے کہ میت طاہر ہو)، اس لیے اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس وہم کو رد کیا اور فرمایا کہ ایسی عورت کی بھی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی عورت پر نماز جنازہ پڑھنا ثابت ہے۔(۲)

ابن منیر رحمہ اللہ کا ابن بطال رحمہ اللہ کی توجیہ پر نقد

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ کی اس توجیہ پر نقد کرتے ہوئے ابن المنیر رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ توجیہ امام بخاری رحمہ اللہ کے مقصد سے میل نہیں کھاتی، اجنبی ہے، بلکہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس ترجمۃ الباب سے یہ ہے کہ چونکہ حدیث میں وارد ہوا ہے کہ نفاس کی حالت میں مرنے والی عورت شہید ہوتی ہے، تو عین ممکن ہے کہ

---

(۱) شرح ابن بطال: ۱/۴۶۱، ۴۶۲، عمدة القاري: ۳/۴۶۷، فتح الباري: ۱/۴۳۰، الكنز المتواري: ۳/۲۰۸

(۲) لامع الدراري: ۲/۲۸۹، ۲۹۰

کسی کو یہ گمان ہو کہ پھر تو اس کی بھی شہید کی طرح نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، تو امام بخاری رحمہ اللہ نے اس وہم اور گمان کو رد کرتے ہوئے اس پر متنبہ کیا کہ اگرچہ نفاس میں مرنے والی عورت بھی شہداء میں سے ہے، مگر اس کے باوجود ایسی عورت پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی، جیسا کہ غیر شہداء پر پڑھی جاتی ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے حالت نفاس میں مرنے والی عورت پر نماز جنازہ پڑھنا ثابت ہے۔(۱)

ابن رشید رحمہ اللہ کا ابن منیر رحمہ اللہ کی توجیہ پر نقد

لیکن ابن المنیر رحمہ اللہ کی ذکر کردہ اس توجیہ پر ابن رشید رحمہ اللہ کی طرف سے نقد وارد ہوا ہے اور وہ یہ ہے کہ ابن المنیر رحمہ اللہ کی ذکر کردہ توجیہ بھی ابن بطال رحمہ اللہ کی توجیہ کی طرح ''ابواب الحیض'' سے مناسبت نہیں رکھتی، بلکہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ ہے کہ وہ نماز کا ذکر کر کے لوازم نماز میں سے ایک لازم کو ثابت کرنا چاہتے ہیں اور وہ لازم یہ ہے کہ نماز اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ دوران نماز سامنے رکھی ہوئی، یا موجود چیز بھی طاہر ہو، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت پر اور اس کی طرف جب نماز پڑھی، تو اس سے اس میت (نفاس کی حالت میں مرنے والی عورت) کا طاہر العینہا ہونا لازم آیا اور پھر امام بخاری رحمہ اللہ کا حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا کو اس بارے میں ذکر کرنا (جیسا کہ اصیلی کی روایت میں ہے) بھی اس بات کی دلیل ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد ایک لازم صلاۃ کو ذکر کرنا ہے۔(۲)

علامہ عینی رحمہ اللہ کا مندرجہ بالا تمام توجیہات پر نقد

علامہ عینی رحمہ اللہ نے ان تمام توجیہات کو غیر صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ ابن بطال رحمہ اللہ کی توجیہ پر نقد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ ذات اور بدن کے طاہر ہونے میں نفاس والی عورت بھی دیگر پاک عورتوں کی طرح ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی عورت کی نماز پڑھائی ہے، لیکن مسئلہ یہ ہے کہ اس مقصد کو ''ابواب الحیض'' کے ساتھ مناسبت نہیں ہے۔(۳)

ابن المنیر رحمہ اللہ کی توجیہ پر نقد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ توجیہ ابن بطال رحمہ اللہ کی پیش کردہ توجیہ

---

(۱) فتح الباري: ١/٤٣٠، عمدة القاري: ٣/٤٦٧، الكنز المتواري: ٣/٣٠٨، الأبواب والتراجم: ٦٧

(۲) فتح الباري: ١/٤٣٠، عمدة القاري: ٣/٤٦٧، الكنز المتواري: ٣/٣٠٨، الأبواب والتراجم: ٦٧

(۳) عمدة القاري: ٣/٤٦٧، الكنز المتواري: ٣/٣٠٨، الأبواب والتراجم: ٦٧

سے بھی زیادہ بعید ہے، کیونکہ مذکورہ گمان پر اگر تنبیہ کی ضرورت پیش بھی آئے گی، تو ''باب الشہید'' میں آئے گی، یہاں ''کتاب الحیض'' میں اس کو ذکر کرنے کا کوئی موقعہ نہیں۔(۱)

اور ابن رشید رحمہ اللہ کی توجیہ کو سب سے زیادہ بعید توجیہ قرار دیا، کیونکہ اس توجیہ میں چند غیر مناسب امور کا ارتکاب ہوا ہے، پہلا امر یہ ہے کہ ابن رشید رحمہ اللہ نے ''مستقبل فی الصلاۃ'' یعنی: نماز میں سامنے موجود چیز کا طاہر ہونا شرط قرار دیا ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا یہ فرض ہے، یا واجب ہے، یا سنت ہے اور یا پھر مستحب ہے؟ اور دوسرا نامناسب کام یہ ہوا ہے کہ بلاضرورت لازم مراد لیا گیا ہے، یعنی: نماز کا ذکر کر کے لازم صلاۃ کو مراد لیا ہے۔ اور تیسرا غیر مناسب امر یہ ہوا کہ ملازمت کا دعوی کیا، یعنی: ایک چیز کے دوسری چیز کے لیے لازم وملزوم ہونے کا دعوی کیا ہے، جو کہ درست نہیں۔(۲)

لہٰذا سب توجیہات بے محل ہیں اور حق بات یہی ہے کہ اس باب کو ''کتاب الحیض'' میں لانا ہی بے محل ہے، اس کی اصل جگہ ''کتاب الجنائز'' ہی ہے۔(۳)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بے شک ابن رشید رحمہ اللہ کی توجیہ بعید ہے، کیونکہ نماز میں کسی چیز کی طرف توجہ اور رخ کرنے سے اس چیز کا طاہر اور پاک ہونا لازم نہیں آتا اور ایسے ہی ابن المنیر رحمہ اللہ کی توجیہ اگرچہ فی نفسہ قابل التفات ہے، مگر ''کتاب الحیض'' اس کا محل نہیں، بلکہ اس کا محل ''کتاب الجہاد'' یا ''کتاب الجنائز'' ہے اور شاید اسی لئے امام بخاری رحمہ اللہ نے اس ترجمۃ الباب کو ''کتاب الجنائز'' میں دوبارہ لوٹایا ہے، لیکن اس سب کے باوجود علامہ عینی رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ یہ ترجمہ بے محل لایا گیا ہے، امام بخاری رحمہ اللہ کی جلالتِ شان کے خلاف ہے، پس ''اوجہ'' یعنی: زیادہ مناسب توجیہ وہی ہے، جسے علامہ ابن بطال رحمہ اللہ نے اور علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے، البتہ اس پر تکرار ترجمہ کا اشکال ہوسکتا ہے، مگر اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ''کتاب الحیض'' میں ترجمۂ مذکورہ کو ذکر کرنے کا مقصد نفاس کی حالت میں مرنے والی عورت پر نماز

---

(۱) عمدة القاري:۳/۴٦۷، الكنز المتواري:۳/۳۰۸، الأبواب والتراجم:٦۷

(۲) حواله بالا

(۳) حواله بالا

جنازہ پڑھنے کو ثابت کرنا ہے، کیونکہ یہ وہم ہوسکتا تھا کہ چونکہ نفاس والی عورت نجاستِ حکمیہ میں مبتلا ہوتی ہے، اس لیے اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، تو امام بخاری رحمہ اللہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے یہ ثابت کردیا کہ وہ طاہر لعینھا ہے اور نجاستِ حکمیہ موت کی وجہ سے ختم ہوگئی ہے اور ''کتاب الجنائز'' میں نماز جنازہ پڑھنے کو ثابت کرنے سے مقصد اس وہم کو دور کرنا ہے کہ چونکہ وہ شہداء میں سے ہے، لہٰذا اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، کیونکہ نفاس کی حالت میں موت شہادت حکمیہ ہے، تو امام بخاری رحمہ اللہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے یہ بتایا کہ اگرچہ وہ شہید حکمی ہے، مگر نماز جنازہ کے حق میں وہ غیر شہداء کی طرح ہے۔(۱)

ترجمۃ الباب کا دوسرا جز

ترجمۃ الباب کے دوسرے جز میں نفاس والی عورت پر نماز جنازہ پڑھانے کا مسنون طریقہ بیان کیا گیا ہے۔ شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس دوسرے جزء اور مسئلے میں پہلے جزء اور پہلے مسئلے کی بنسبت زیادہ اشکال ہے، کیونکہ اس کا محل وموقع ''کتاب الجنائز'' ہی ہے، اور ''کتاب الجنائز'' میں امام بخاری رحمہ اللہ اس کے لیے درج ذیل باب لائے ہیں: "باب أين يقوم من المرأة والرجل" اور یہی حدیث سمرہ رضی اللہ عنہ ذکر کی ہے، لہٰذا یہاں ''کتاب الحیض'' میں اس مسئلے کا ذکر محض تکرار بھی ہے اور بے محل بھی، البتہ اس اعتراض سے خلاصی اس جواب سے ممکن ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے یہاں اس امر پر تنبیہ کی ہے کہ نماز جنازہ پڑھانے کے وقت نفاس والی عورت اور دوسری عورتوں کا کوئی فرق نہیں، سب برابر ہیں اور جب اپنی جگہ ''کتاب الجنائز'' میں یہ باب آئے گا، تو وہاں عورتوں اور مردوں کی نماز جنازہ سے متعلق مسئلہ قیام ہی بیان ہوگا، جو کہ ائمہ کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ ہے۔(۲)

۳۲۵ : حدّثنا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي سُرَيْجٍ قَالَ : أَخْبَرَنَا شَبَابَةُ قَالَ : أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ ، عَنْ حُسَيْنٍ الْمُعَلِّمِ ، عَنِ ابْنِ بُرَيْدَةَ ، عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ(☆): أَنَّ امْرَأَةً مَاتَتْ فِي بَطْنٍ ، فَصَلَّى عَلَيْهَا النَّبِيُّ ﷺ ، فَقَامَ وَسَطَهَا . [۱۲۶۶ ، ۱۲۶۷]

---

(۱) الكنز المتواري: ۳/ ۳۰۹، الأبواب والتراجم: ۶۷، لامع الدراري: ۲/ ۲۸۹، ۲۹۰

(۲) الكنز المتواري: ۳/ ۳۰۹، الأبواب والتراجم: ۶۷، لامع الدراري: ۲/ ۲۸۹، ۲۹۰

(☆) قوله: "سمرة بن جندب": الحديث، رواه البخاري في الجنائز أيضاً، في باب الصلاة على النفساء إذا =

''حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک عورت کا پیٹ کی تکلیف کی وجہ سے زچگی کے ایام میں انتقال ہوگیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی نماز جنازہ ادا فرمائی اور نماز کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم میت کے وسط میں کھڑے ہوئے۔''

تراجم رجال

أحمد بن أبي سريج

یہ احمد بن الصباح النہشلی، ابوجعفر بن ابی سریج الرازی المقری رحمہ اللہ ہیں۔ بعض حضرات نے ان کا نسب یوں بیان کیا ہے: ''احمد بن عمر بن ابی سریج''۔ ابوسریج کا نام ''الصباح'' ہے اور یہ خزیمہ بن حازم کے آزاد کردہ غلام ہیں اور بعض فرماتے ہیں کہ یہ آل جریر بن حازم کے آزاد کردہ غلام ہیں۔ آپ کا شمار اہل بغداد میں ہوتا ہے۔(۱)

انہوں نے اسماعیل بن علیہ، شبابہ بن سوار، وکیع، مروان بن معاویہ، یزید بن ہارون، یحییٰ بن سعید، مکی بن ابراہیم بلخی، اور عبداللہ بن الجہم رازی رحمہم اللہ سے روایت حدیث کی اور ان سے امام بخاری، امام ابوداؤد، امام نسائی، ابوالعباس احمد بن جعفر بن نصر الجمال الرازی، ابوالعلاء احمد بن صالح بن محمد، اسحاق بن احمد الفارسی، امام ابوزرعہ، اور امام ابوحاتم رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔(۲)

= ماتت في نفاسها، رقم الحديث: ۱۳۳۱، وفي باب أين يقوم من المرأة والرجل، رقم الحديث: ۱۳۳۲، ورواه الإمام مسلم في الجنائز، باب أين يقوم الإمام من الميت للصلاة عليه، رقم الحديث: ۲۲۳۵، وأبوداود في الجنائز، باب أين يقوم الإمام من الميت إذا صلى عليه، رقم الحديث: ۳۱۹۵، والترمذي في أبواب الجنائز، باب ماجاء أين يقوم الإمام من الرجل والمرأة، رقم الحديث: ۱۰۳۵، والنسائي في الحيض، باب الصلاة على النفساء، رقم الحديث: ۳۹۳، وفي كتاب الجنائز، باب الصلاة على الجنائز قائماً، رقم الحديث: ۱۹۷۸، وباب اجتماع جنائز الرجال والنساء، رقم الحديث: ۱۹۸۱، وابن ماجه في كتاب الجنائز، باب ماجاء في أين يقوم الإمام إذا صلى على الجنازة، رقم الحديث: ۱۴۹۳

(۱) تهذيب الكمال: ۱/ ۳۵۵، ۳۵۶، تهذيب التهذيب: ۱/ ٤٤

(۲) تلامذہ اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تهذيب الكمال: ۱/ ۳۵٦

امام ابو حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "صدوق". (۱)

امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة". (۲)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔ (۳)

یعقوب بن شیبہ سدوسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ابن أبي سريج: هذا أحد أصحاب الحديث..... وكان ثقة ثبتاً". (٤)

خطیب بغدادی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ احمد بن الصباح النہشلی رحمہ اللہ مشہور قراء میں سے تھے، انہوں نے امام علی بن حمزہ الکسائی رحمہ اللہ سے علم حاصل کیا، بغداد کے علاقے "مخرّم" میں رہتے تھے، پھر مقام "ری" کی طرف منتقل ہو گئے اور وہاں علم حدیث کی نشر و اشاعت میں مصروف ہو گئے اور پھر وہیں آپ کا انتقال بھی ہوا۔ (۵)

ابو عبد الرحمٰن رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "أحمد بن الصباح الرازي ثقة". (٦)

ابن خلفون رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان ثقة". (٧)

مسلمہ بن قاسم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "هو ثقة". (٨)

علامہ مغلطائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن خزیمہ اور امام حاکم رحمہما اللہ نے ان کی احادیث کی اپنی صحیحین میں تخریج کی ہے۔ (۹)

---

(١) الجرح والتعديل: ٢/٦٦

(٢) تهذيب الكمال: ١/٣٥٧، تهذيب التهذيب: ١/٤٤

(٣) كتاب الثقات لابن حبان: ٨/٣٥

(٤) تهذيب الكمال: ١/٣٥٨، تهذيب التهذيب: ١/٤٤

(٥) تاريخ بغداد: ٥/٣٣٥، رقم الحديث: ٢١٦٤، دار الغرب الإسلامي

(٦) تاريخ بغداد: ٥/٣٣٥، رقم الحديث: ٢١٦٤، دار الغرب الإسلامي

(٧) إكمال تهذيب الكمال: ١/٦٢

(٨) حواله بالا

(٩) حواله بالا

ان کا انتقال امام بخاری رحمہ اللہ کے کچھ عرصہ بعد ہوا۔(۱)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال ۲۴۰ ہجری کے بعد ہوا ہے۔(۲)

شبابة بن سوار

یہ ابو عمرو شبابہ بن سوار الفزاری المدائنی رحمہ اللہ ہیں۔ یہ اصلاً خراسان کے رہنے والے تھے، پھر مدائن آگئے، آپ مدائن اور بغداد میں درس حدیث دیا کرتے تھے اور آپ کا اصل نام ''مروان'' ہے۔(۳)

ابن عدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ''شبابہ'' لقب ہے اور اصل نام ''مروان'' ہے، مگر لقب چونکہ اصل نام پر غالب تھا، اس لیے آپ اپنے لقب ''شبابہ'' سے معروف تھے۔(۴)

انہوں نے شعبہ بن الحجاج، اسرائیل بن یونس بن ابی اسحاق السبیعی، حریز بن عثمان الرجبی، خارجہ بن مصعب خراسانی، شعیب بن میمون، عاصم بن محمد العمری، عبداللہ بن العلاء بن زبر، عمر بن میمون، مغیرہ بن مسلم السراج، نعیم بن حکیم مدائنی، ورقاء بن عمر یشکری اور یحییٰ بن اسماعیل بن سالم کوفی رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے امام احمد بن حنبل، احمد بن سنان القطان، ابراہیم بن سعید جوہری، ابراہیم بن یعقوب جوزجانی، احمد بن ابراہیم دورقی، احمد بن الحسن بن خراش، احمد بن ابی سریج رازی، احمد بن عبداللہ بن صالح عجلی، احمد بن الفرات رازی، اسحاق بن راہویہ، حسن بن محمد بن الصباح زعفرانی، زکریا بن یحییٰ بن ایوب مدائنی، عباس بن محمد الدوری، عبداللہ بن روح مدائنی، ابوبکر عبداللہ بن محمد بن ابی شیبہ، عبدالرحمٰن بن محمد بن سلام طرسوسی، عثمان بن محمد بن ابی شیبہ، محمد بن عاصم اصبہانی، یحییٰ بن بشر بلخی، یحییٰ بن معین اور یعقوب سدوسی رحمہم اللہ وغیرہ نے

---

(۱) تهذيب التهذيب: ١/٤٤، إكمال تهذيب الكمال: ١/٦٢، تاريخ بغداد: ١/٣٣٥، رقم الترجمة: ٢١٦٤، دار الغرب الإسلامي

(۲) سير أعلام النبلاء: ١١/٥٥٢ رقم الترجمة: ١٦٤، مؤسسة الرسالة

(۳) تهذيب الكمال: ١٢/٣٤٣، ٣٤٤، تهذيب التهذيب: ٢/١٦٧، تاريخ بغداد: ١/٤٠١، رقم الترجمة: ٤٧٩٢، سير أعلام النبلاء: ٩/٥١٣، مؤسسة الرسالة

(٤) الكامل في ضعفاء الرجال: ٥/٧١، ميزان الاعتدال: ٢/٢٦٠

روایت حدیث کی(۱)۔

ابن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة". (۲)

عثمان دارمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے ابن معین رحمہ اللہ سے "شبابہ عن شعبہ" کے بارے میں پوچھا، توانہوں نے فرمایا: ثقة، پھر میں نے "شاذان" کے بارے میں پوچھا، تو ابن معین رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: لا بأس بہ، پھر میں یہ سوال کیا کہ ان دونوں میں سے آپ کے نزدیک کون زیادہ پسندیدہ ہے؟ تو فرمایا: "شبابة". (۳)

ابن جنید رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے یحیٰ بن معین رحمہ اللہ سے پوچھا کہ آپ نے "تفسیر ورقاء" کس سے لکھی ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ میں نے اسے شبابہ بن سوار اور علی بن حفص سے لکھا ہے اور دونوں ہی ثقہ ہیں۔(۴)

امام ابوحاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "صدوق يكتب حديثه ولا يحتج به". (۵)

امام علی بن المدینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة". (٦)

عثمان بن ابی شیبہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "صدوق، حسن العقل، ثقة". (۷)

امام عجلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان يحفظ الحديث". (۸)

البتہ ان کے بارے میں مشہور ہے کہ یہ "عقیدۂ ارجاء" کے قائل تھے، چنانچہ ابن سعد رحمہ اللہ نے ان

---

(۱) تلامذہ اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تهذيب الكمال: ۱۲/۳٤٥، تهذيب التهذيب: ۲/۱٤۷، تاريخ بغداد: ۱۰/٤۰۱

(۲) تهذيب الكمال: ۱۲/۳٤٦، تهذيب التهذيب: ۲/۱٤۸، الكامل في ضعفاء الرجال: ٥/۷۱

(۳) حواله بالا

(٤) تهذيب الكمال: ۱۲/۳٤٦، تهذيب التهذيب: ۲/۱٤۸، تاريخ بغداد: ۱۰/٤۰٥

(٥) الجرح والتعديل: ٤/۳۹۲

(٦) الجرح والتعديل: ٤/۳۹۲، هدي الساري: ٥۸۰

(۷) تهذيب التهذيب: ۲/۱٤۸، هدي الساري: ٥۸۰

(۸) تهذيب التهذيب: ۲/۱٤۸

کے لیے تعریفی کلمات استعمال کرنے کے بعد یہ بھی فرمایا کہ یہ ''عقیدۂ ارجاء'' کے قائل تھے، وہ فرماتے ہیں:

"كان ثقة، صالح الأمر في الحديث وكان مرجئاً".(١)

امام عجلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:"كان يرى الإرجاء".(٢)

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں:"تركته، لم أكتب عنه للإرجاء". یعنی: میں نے ان کے ''عقیدۂ ارجاء'' کی وجہ سے ان سے کتابتِ حدیث چھوڑ دی تھی۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ پھر ''ابومعاویہ'' کے بارے میں کیا رائے ہے، وہ بھی تو ''عقیدۂ ارجاء'' کے قائل ہیں؟ تو آپ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ شبابہ بن سوار اپنے عقیدے کی طرف دعوت بھی دیا کرتے تھے۔(٣)

ابن خراش رحمہ اللہ فرماتے ہیں:"كان أحمد لا يرضاه وهو صدوق في الحديث".(٤)

زکریا الساجی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:"شبابة بن سوار صدوق، يدعو إلى الإرجاء".(٥)

لیکن دوسری طرف ائمہ حدیث نے ان کی روایات کو لیا بھی ہے اور ان سے دلیل بھی پکڑی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:"احتج به الجماعة".(٦) اور علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:"يحتج به في كتب الإسلام، ثقة".(٧)

ابن عدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تین روایات ایسی ہیں جن کی وجہ سے شبابہ بن سوار پر نکیر کی گئی ہے، ان میں سے پہلی حدیث درج ذیل ہے:

---

(١) الطبقات الكبرى لابن سعد، آخر البصريين: ٧/ ٣٢٠، دار صادر، بيروت، تاريخ بغداد: ١٠/ ٤٠٦، تهذيب الكمال: ١٢/ ٣٤٧، تهذيب التهذيب: ٢/ ١٤٨

(٢) معرفة الثقات للعجلي: ١/ ٤٤٧

(٣) تهذيب التهذيب: ٢/ ١٤٨، تهذيب الكمال: ١٢/ ٣٤٦، سير أعلام النبلاء: ٩/ ٥١٤، ميزان الاعتدال: ٢/ ٢٦٠

(٤) تهذيب الكمال: ١٢/ ٣٤٦، تهذيب التهذيب: ٢/ ١٤٨، تاريخ بغداد: ١٠/ ٤٠٥

(٥) تاريخ بغداد: ١٠/ ٤٠٥

(٦) هدي الساري: ٥٨٠

(٧) ميزان الاعتدال: ٢/ ٢٦١

"روى شبابة بن سوار عن شعبة عن بكير بن عطاء عن عبدالرحمن بن يعمر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهىٰ عن الدباء والمزفت".

یعنی: عبدالرحمٰن بن یعمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کدو کے برتن سے اور تارکول ملے ہوئے برتن سے منع فرمایا ہے۔ (کیونکہ ان برتنوں میں شراب بنائی جاتی ہے۔)

اس حدیث پر اشکال یہ ہے کہ اس مسئلہ (حرمت دباء) میں درج بالا سند کے ساتھ سوائے شبابہ بن سوار کے کسی نے بھی حدیث روایت نہیں کی، بلکہ اس سند کے ساتھ صرف "حج" کے باب میں ایک روایت ہے، چنانچہ ابن عدی رحمہ اللہ کے شیخ فرماتے ہیں:

"ولاأعلم رواه عن شعبة في الدباء غير شبابة، وإنما روى شعبة بهذا الإسناد عن بكير بن عطاء عن عبدالرحمن بن يعمر في ذكر الحج".(۱)

یعنی: میں نہیں جانتا کہ اس حدیث کو شبابہ بن سوار کے علاوہ کسی اور نے بھی امام شعبہ رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے، بلکہ درحقیقت امام شعبہ رحمہ اللہ نے "عن بكير بن عطاء عن عبدالرحمن بن يعمر" کی سند سے صرف "حج" کے باب میں ایک حدیث روایت کی ہے۔

ابن رجب رحمہ اللہ "شرح العلل" میں فرماتے ہیں:

"حديث شبابة عن بكير بن عطاء عن عبدالرحمن بن يعمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهىٰ عن الدبّاء والمزفت، فإن نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن الانتباذ في الدبّاء والمزفّت صحيح ثابت عنه، رواه عنه جماعة كثيرون من أصحابه، وأما رواية عبد الرحمن بن يعمر عنه، فغريبة جداً، ولايعرف إلا بهذا الإسناد، تفرد بها شبابة عن شعبة عن بكير بن عطاء عنه، وعند شعبة بهذا الإسناد عن عبدالرحمن بن يعمر عن النبي صلى الله عليه

(۱) الكامل في ضعفاء الرجال: ۵/۷۱، ۷۲

وسلم أنه قال: "الحج عرفة" في حديث ذكره، فهذا المتن هو الذي يعرف بهذا الإسناد، وأما حديث النهي عن الدبّاء والمزفت،فهو بهذا الإسناد غريب جداً، وقد أنكره على شبابة جماعة من الأئمة، منهم الإمام أحمد والبخاري وأبوحاتم وابن عدي، وأما ابن المديني ،فإنه سئل عنه، فقال: لاينكر لمن سمع من شعبة ...يعني: حديثاً كثيراً.... أن ينفرد بحديث غريب".(١)

ابن رجب رحمہ اللہ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کدو کے برتن میں اور تارکول ملے ہوئے برتن میں شراب بنانے کی ممانعت صحیح اور ثابت ہے، جسے اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک بڑی جماعت نے روایت کیا ہے، لیکن عبدالرحمٰن بن یعمر کا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس حدیث کو روایت کرنا نہایت غریب ہے، جو کہ صرف "شبابة عن شعبة عن بكير عن عبدالرحمن بن يعمر عن النبي صلى الله عليه وسلم" کی سند سے معروف ہے، یعنی: شبابہ بن سوار اس سند کے ساتھ اس حدیث کو روایت کرنے میں متفرد ہیں، کیونکہ امام شعبہ رحمہ اللہ نے "بكير عن عبدالرحمن بن يعمر" کی سند سے صرف حدیث: "الحج عرفة" روایت کی ہے، اس سند کے ساتھ صرف یہی ایک حدیث جانی جاتی ہے، اس لیے دباء اور مزفت سے ممانعت کی حدیث اس سند (شبابة عن شعبة عن بكير عن عبدالرحمن بن يعمر) کے ساتھ نہایت غریب ہے اور اسی وجہ سے ائمہ رجال کی ایک بڑی جماعت نے شبابہ بن سوار کی اس سند کو منکر قرار دیا ہے، جن میں امام احمد، امام بخاری، امام ابوحاتم اور امام ابن عدی رحمہم اللہ وغیرہ بھی شامل ہیں، البتہ امام ابن المدینی رحمہ اللہ سے جب شبابہ بن سوار کی اس سند کی بابت پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا: جس شخص نے امام شعبہ رحمہ اللہ سے بہت سی احادیث روایت کی ہیں، ایسے شخص پر صرف اس وجہ سے انکار نہیں کیا جائے گا کہ وہ ایک غریب حدیث کے ساتھ متفرد ہے۔

چنانچہ جب اس حدیث کو درج بالا سند کے ساتھ امام علی ابن المدینی رحمہ اللہ کے سامنے پیش کیا گیا، تو

(١) تعليقات على سير أعلام النبلاء: ٩/ ٥١٥، ٥١٦

انہوں نے فرمایا:

”شبابة كان شيخاً صدوقاً إلا أنه كان يقول بالإرجاء ولا ننكر لرجل سمع من رجل ألفاً أو ألفين أن يجيئ بحديث غريب“.

یعنی: شبابہ بن سوار علم حدیث میں شیخ کے مرتبہ پر ہیں اور صدوق ہیں، مگر یہ کہ وہ عقیدۂ ارجاء کے قائل تھے اور ہم کسی ایسے راوی پر جس نے اپنے استاد سے ہزار دو ہزار احادیث روایت کی ہوں، اس وجہ سے نکیر نہیں کر سکتے کہ اس نے ایک آدھ غریب حدیث روایت کی ہے۔ (جس کو نقل کرنے میں وہ متفرد ہیں۔) (۱)

دوسری حدیث درج ذیل ہے:

أخبرنا أبو يعلى، حدثنا أحمد الدورقي، حدثنا شبابة، حدثنا شعبة عن قتادة عن الحسن عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم أتي برجل قد شرب الخمر، فضربه بجريدتين نحواً من أربعين.

”حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک ایسے شخص کو لایا گیا جس نے شراب پی تھی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے دو ٹہنیوں کے ساتھ چالیس کے قریب ضربیں لگائیں۔“

اس حدیث پر اشکال یہ ہے کہ اس کی سند میں ”حسن“ کا اضافہ ہے، جبکہ امام شعبہ رحمہ اللہ کے دیگر شاگردوں نے اس راوی کے واسطے کے بغیر براہ راست ”قتادة عن أنس“ کے طریق سے حدیث روایت کی ہے (۲)۔ شراب پینے کے سلسلے میں کوڑے لگائے جانے سے متعلق یہ حدیث ”شعبة عن قتادة عن أنس“ کے طریق سے امام بخاری رحمہ اللہ نے ”كتاب الحدود، باب ما جاء في ضرب شارب الخمر“ میں (۶۷۷۳)، امام مسلم رحمہ اللہ نے بھی ”كتاب الحدود، باب حد الخمر“ میں (۴۴۵۲)، اور اسی طرح امام ترمذی رحمہ اللہ نے بھی ”كتاب الحدود، باب ماجاء في حد السكران“ میں (۱۴۴۳) کے تحت ذکر کی ہے۔

---

(۱) الكامل في ضعفاء الرجال: ۵/۷۲)

(۲) الكامل في ضعفاء الرجال: ۵/۷۲ .

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ حدیث کی اس سند سے متعلق جس میں امام قتادہ اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کے درمیان راوی ''حسن'' کا اضافہ ہے، فرماتے ہیں: "إنه من المزيد في متصل الأسانيد". یعنی: یہ سند ان اسانید میں سے ہے، جن میں راوی کا اضافہ ہے۔(۱)

تیسری حدیث یہ ہے:

أخبرنا الحسن بن سفيان، حدثنا أحمد الدورقي، حدثنا شبابة، حدثنا شعبة عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن القزع.

یعنی: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ''قزع'' سے منع فرمایا ہے۔ ''قزع'' کا مطلب یہ ہے کہ بچے کے سر کے بعضے حصوں سے بال کاٹنا اور بعضے حصوں پر بال باقی رکھنا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عمل سے منع فرمایا ہے۔

اس حدیث پر بھی یہی اشکال ہے کہ اسے امام شعبہ رحمہ اللہ سے شبابہ بن سوار کے علاوہ کسی نے روایت نہیں کیا۔

ان روایات کو ذکر کرنے کے بعد آخر میں ابن عدی رحمہ اللہ نے فیصلہ کرتے ہوئے فرمایا:

"وشبابة عندي إنما ذمه الناس للإرجاء الذي كان فيه وأما في الحديث فإنه لابأس به، كما قال علي ابن المديني".(۲)

نیز امام ابوزرعہ رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ شبابہ بن سوار رحمہ اللہ اگرچہ عقیدۂ ارجاء کے قائل تھے، مگر انہوں نے اپنے اس عقیدے سے رجوع کرلیا تھا۔(۳)

اب اگر ان کا رجوع عقیدۂ ارجاء سے ثابت ہے، تو پھر تو کسی قسم کا اشکال باقی نہیں رہا اور اگر رجوع کو

---

(۱) الكامل في ضعفاء الرجال: ۷۲/۵

(۲) الكامل في ضعفاء الرجال: ۷۲/۵

(۳) ميزان الاعتدال: ۲۶۱/۲، تاريخ بغداد: ۴۰۶/۱۰، تهذيب التهذيب: ۱۴۸/۲، تهذيب الكمال: ۳۴۸/۱۲، هدي الساري: ۵۸۰، سير أعلام النبلاء: ۵۱۴/۹

ثابت نہ مانا جائے، تب بھی شبابہ بن سوار کو حدیث کے باب میں تقریباً سب ہی ائمہ حدیث نے ثقہ اور صدوق تسلیم کیا ہے۔ (کمامرّ)(۱)

چنانچہ ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(۲) اور انہیں "مستقيم الحديث" قرار دیا ہے۔(۳)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کی پیدائش ۱۳۰ ہجری میں ہوئی اور انتقال ۲۰۶ ہجری میں ہوا۔(۴)

ابن حبان رحمہ اللہ اور امام بخاری رحمہ اللہ نے ان کی تاریخ وفات ۲۰۴، اور ۲۰۵ ہجری نقل کی ہے۔(۵)

شعبة

یہ امیر المؤمنین شعبۃ بن الحجاج بن الورد عتکی واسطی بصری رحمہ اللہ ہیں۔ "ابو بسطام" ان کی کنیت ہے اور ان کی جلالتِ شان اور امامت پر سب کا اتفاق ہے۔

ان کے حالات "كتاب الإيمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۶)

حسين المعلم

یہ حسین بن ذکوان مُکتِب معلم بصری رحمہ اللہ ہیں۔ ان کے حالات "كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۷)

---

(۱) الرواة الثقات المتكلم فيهم بمالايوجب ردهم، ص: ۱۰۷، دار البشائر الإسلامية

(۲) كتاب الثقات لابن حبان: ۸/۳۱۲

(۳) حواله بالا

(٤) سير أعلام النبلاء: ۹/۵۱۵

(٥) كتاب الثقات لابن حبان: ۸/۳۱۲، التاريخ الكبير: ٤/۲۷۰

(٦) كشف الباري: ۱/۶۷۸

(۷) كشف الباري: ۲/٤

عبدالله بن بريدة

یہ مشہور تابعی عبداللہ بن بریدہ (بضم الباء الموحدة وفتح الراء وسكون الياء آخر الحروف وبالدال المهملة) ابن الحصیب (بضم الحاء وفتح الصاد المهملتين وسكون الياء آخر الحروف و في آخره باء مؤحدة) الاسلمی المروزی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ''ابوسہل'' ہے۔ ''مرو'' کے قاضی رہ چکے ہیں۔ یہ اوران کے بھائی سلیمان بن بریدہ دونوں جڑواتھے۔ (۱)

انہوں نے اپنے والد بریدہ، ابن عباس، ابن عمر، ابن مسعود، عبداللہ بن مغفل، ابوموسیٰ اشعری، ابوہریرہ، حضرت عائشہ، حضرت سمرہ بن جندب، عمران بن الحصین، حضرت معاویہ، مغیرہ بن شعبہ، بشیر بن کعب، حمید بن عبدالرحمٰن حمیری، ابوالاسود الدئلی، حنظلہ بن علی الاسلمی، ابن المسیب، اور یحییٰ بن یعمر رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اوران سے بشیر بن المہاجر، سہل بن بشیر، ثواب بن عتبہ، حسین ذکوان، حسین بن واقد المروزی، داؤد بن ابی الفرات، دونوں بیٹوں سہل بن عبداللہ بن بریدہ اور صخر بن عبداللہ بن بریدہ، عامر شعبی، عامر احول، عبداللہ بن عطاء المکی، عبدالکریم بن سلیط بصری، عثمان بن غیاث، مالک بن مغول، مطر الوراق اور قتادہ رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔ (۲)

ابوبکر الاثرم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے بریدہ کے دونوں بیٹوں عبداللہ اور سلیمان کے بارے میں پوچھا، تو امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے فرمایا کہ سلیمان بن بریدہ کے بارے میں میرے دل میں کوئی بات نہیں ہے (یعنی: کوئی بھی عیب والی، یا قابل تنقید بات ان میں نہیں) اور جہاں تک تعلق ہے عبداللہ بن بریدہ کا، تو (کچھ سکوت کے بعد) وکیع رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ائمہ حدیث عبداللہ بن بریدہ کی بنسبت سلیمان بن بریدہ کی زیادہ تعریف کیا کرتے تھے۔ (۳)

---

(۱) عمدة القاري: ۳/۴۶۸، تهذيب الكمال: ۱۴/۳۳۱، تهذيب التهذيب: ۵/۱۵۷، سير أعلام النبلاء: ۵/۵۰

(۲) تلامذہ اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھیے: تهذيب الكمال: ۱۴/ ۳۲۹، ۳۳۰

(۳) تهذيب الكمال: ۱۴/۳۳۱، تهذيب التهذيب: ۵/۱۵۷، سير أعلام النبلاء: ۵/۵۱

اورایک روایت میں ہے کہ وکیع رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان سليمان أصحهما حديثاً". (١)

امام عجلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "تابعي ثقة". (٢)

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "عبدالله بن بريدة الذي روى عنه حسين بن واقد ماأنكرها". (٣)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔ (۴)

ابن معین رحمہ اللہ اور امام حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة". (٥)

لیکن امام بغوی رحمہ اللہ نے محمد بن علی جوزجانی رحمہ اللہ کے حوالے سے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے عبداللہ بن بریدہ رحمہ اللہ کی ان روایات میں، جنہیں یہ اپنے والد "بریدہ" سے روایت کرتے ہیں، تضعیف نقل کی ہے۔ (٦)

ایسے ہی ابراہیم حربی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "عبدالله أشهر من سليمان ولم يسمعا من أبيهما وفيما روى عبدالله بن بريدة عن أبيه أحاديث منكرة وسليمان أصح حديثاً". یعنی: عبداللہ بن بریدہ اپنے بھائی سلیمان بن بریدہ سے زیادہ شہرت یافتہ ہیں، لیکن دونوں بھائیوں کا اپنے والد "بریدہ" سے سماع ثابت نہیں اور پھر وہ روایات جو عبداللہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں، منکر روایات ہیں اور حدیث کے معاملے میں عبداللہ کے مقابلے میں سلیمان بن بریدہ "اصح" ہیں۔

ان اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا اپنے والد سے سماع ثابت نہیں اور جو روایات وہ اپنے والد سے نقل کرتے ہیں، وہ منکر روایات ہیں۔ (۷)

---

(١) تهذيب الكمال: ١٣٣/١٤، تهذيب التهذيب: ١٥٧/٥

(٢) معرفة الثقات للعجلي: ٢٢/٢

(٣) حواله بالا

(٤) كتاب الثقات لابن حبان: ١٦/٥

(٥) تهذيب الكمال: ٣٣١/١٤، تهذيب التهذيب: ١٥٧/٥، سير أعلام النبلاء: ٥١/٥

(٦) إكمال تهذيب الكمال: ٢٥٧/٧، تهذيب التهذيب: ١٥٨/٥

(٧) حواله بالا

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ (اگرچہ عبداللہ بن بریدہ کا اپنے والد سے سماع ثابت نہیں اور جو روایات وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں، وہ منکر روایات ہیں، مگر یہ بات بھی مسلّم ہے کہ) عبداللہ بن بریدہ کی ''صحیح بخاری'' میں اپنے والد ''بریدہ'' سے صرف ایک روایت ہے۔ (باقی روایات اور واسطوں سے مروی ہیں، ان میں ''بریدہ'' کا واسطہ نہیں) اور اِس ایک روایت کی تخریج پر امام مسلم رحمہ اللہ نے بھی امام بخاری رحمہ اللہ کی موافقت کی ہے۔ (۱)

عبداللہ بن بریدہ اپنی سن پیدائش کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ میری پیدائش حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے تین سال بعد ہوئی۔ (۲)

احمد بن سیار المروزی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عبداللہ بن بریدہ کا انتقال ''مرو'' کے ایک گاؤں ''جاورسہ'' میں ہوا اور سلیمان بن بریدہ کا انتقال بھی ''مرو'' کے ایک گاؤں ''فنین'' میں ہوا اور دونوں کی موت کے درمیان دس سال کا فاصلہ ہے، یعنی: سلیمان بن بریدہ کا انتقال عبداللہ بن بریدہ سے دس سال پہلے ہوا۔ (۳)

عبداللہ بن بریدہ کا انتقال اسد بن عبداللہ کی ولایت کے زمانے میں ہوا، جب کہ وہ عہدۂ قضاء پر فائز تھے۔ (۴)

ابن حبان رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عبداللہ بن بریدہ اور سلیمان بن بریدہ دونوں جڑوا بھائی ہیں، ان کی پیدائش حضرت عمر فاروق رضی اللہ کے دورِ خلافت کے تیسرے سال میں سن ۱۵ ہجری میں ہوئی، سلیمان بن بریدہ کا انتقال ''مرو'' میں سن ۱۰۵ ہجری میں ہوا، جب کہ وہ عہدۂ قضاء پر فائز تھے، ان کے بعد اس عہدۂ قضاء پر ان کے بھائی عبداللہ بن بریدہ مامور ہوئے، یہاں تک کہ ان کا انتقال بھی اسی عہدۂ قضاء پر سن ۱۱۵ ہجری میں ہوا، اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ دونوں بھائیوں کا انتقال ایک دن میں ہوا، تو اس کا کوئی ثبوت نہیں، لغو بات ہے۔ (۵)

---

(۱) هدي الساري: ٥٨٥

(٢) تهذيب الكمال: ١٤/٣٣١، تهذيب التهذيب: ٥/١٥٧، سير أعلام النبلاء: ٥/٥١

(٣) حواله بالا

(٤) حواله بالا

(٥) سير أعلام النبلاء: ٥/٥٢، تهذيب الكمال: ١٤/٣٣٢، تهذيب التهذيب: ٥/١٥٧، ١٥٨، كتاب الثقات لابن حبان: ٥/١٦

سمرة بن جندب

یہ مشہور صحابیِ رسول حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ ہیں۔ ابن اسحاق رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آپ انصار کے حلیف تھے(۱)۔ ان کا نسب سلیمان بن سیف رحمہ اللہ نے یوں بیان کیا ہے:

سمرة بن جندب (بضم الجيم وفتح الدال وضمها) بن هلال بن جريج (كذا في الاستيعاب، وفي تهذيب الكمال، وتهذيب التهذيب: حديج، أي: بضم الحاء وفتح الدال، وفي تهذيب الأسماء: حريج، أي: بحاء مهملة مفتوحة ثم راء مكسورة) بن مرة بن حُزَن بن عمرو بن جابر ذي الرياستين الفزاري.

جب کہ ابن اسحاق اور دیگر "نسابین" نے کہا ہے کہ آپ رضی اللہ عنہ کا تعلق "بنی فزارہ بن ذبیان بن بغیض بن رَیث بن غطفان الفزاری" کے ساتھ ہے۔(۲)

ان کی کنیت "ابوسعید" ہے، جب کہ بعض حضرات نے ان کی کنیت "ابوعبداللہ" بعض نے "ابوعبدالرحمٰن"، بعض نے "ابومحمد" اور بعض نے "ابوسلیمان" ذکر کی ہے۔(۳)

حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ چھوٹے سے تھے کہ ان کے والد "جندب" کا انتقال ہوگیا تھا، حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ کی والدہ آپ کو اپنے ساتھ مدینہ لے آئیں، یہاں انہیں بہت سے لوگوں کی طرف سے نکاح کے پیغامات ملے، مگر انہوں نے یہ شرط رکھی ہوئی تھی کہ وہ صرف ایسے شخص سے شادی کریں گی، جو ان کے بیٹے "سمرہ" کی ان کے بالغ ہونے تک کفالت بھی کرے گا، چنانچہ اس شرط کو مانتے ہوئے انصار کے ایک شخص نے آپ سے شادی کر لی اور پھر آپ اپنی والدہ کے ہمراہ انصار ہی میں رہنے لگے۔(۴)

---

(۱) تهذيب التهذيب: ۲/۱۱٦، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص: ۳۰۰، تهذيب الكمال: ۱۲/۱۳۱

(۲) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، باب سمرة، ص: ۳۳۰، رقم الترجمة: ۹۹٦، تهذيب الأسماء واللغات: ۱/ ۲۳۵، تهذيب الكمال: ۱۲/ ۱۳۰

(۳) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، باب سمرة، ص: ۳۳۰، رقم الترجمة: ۹۹٦، تهذيب الأسماء واللغات: ۱/ ۲۳۵، تهذيب الكمال: ۱۲/ ۱۳۰

(٤) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص: ۳۰۱، تهذيب الكمال: ۱۲/۱۳٤

حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے غزوۂ احد کے موقع پر جنگ میں شرکت کرنے کی اجازت ملی تھی اور پھر آپ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اور بھی بہت سے غزوات میں شرکت کی سعادت حاصل کی (۱)۔ اس کے بعد آپ رضی اللہ نے ''بصرہ'' میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ زیاد جب ''بصرہ'' سے ''کوفہ'' کی طرف جاتا، تو پیچھے حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ کو اپنا نائب مقرر کر کے جاتا تھا اور جب ''کوفہ'' سے ''بصرہ'' کی طرف جاتا، تو انہیں ''کوفہ'' کا نگران مقرر کر کے جاتا، یوں حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ چھ ماہ بصرہ کے نگران رہتے اور چھ ماہ کوفہ کے، پھر جب زیاد کا انتقال ہوگیا، تو تب بھی حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے آپ کو تقریباً ایک سال کے لگ بھگ بصرہ کا نگران باقی رکھا اور پھر انہیں معزول کر دیا۔ (۲)

حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ ''حروریہ'' کے شدید مخالف تھے اور جب بھی ان کے پاس حروریہ کا کوئی فرد لایا جاتا، تو آپ اسے موقعہ دیئے بغیر قتل کر دیتے تھے۔ آپ فرمایا کرتے تھے: "شر قتلی تحت أديم السماء، يكفرون المسلمين ويسفكون الدماء". یعنی: یہ لوگ روئے زمین پر سب سے بدترین مقتول ہیں، یہ لوگ مسلمانوں کی تکفیر کرتے ہیں اور ان کا خون بہاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ''حروریہ'' اور جو لوگ بھی عقائد میں ان کے قریب قریب ہیں، حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ پر شدید طعن کیا کرتے ہیں اور برا بھلا کہتے ہیں۔ (۳)

ابن سیرین رحمہ اللہ، امام حسن رحمہ اللہ اور بصرہ کے اکابر علماء و فضلاء آپ کی بہت تعریف کیا کرتے تھے (۴)۔ ابن سیرین رحمہ اللہ فرمایا کرتے تھے: "في رسالة سمرة إلى بنيه علم كثير". (۵) یعنی: حضرت

---

(۱) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص: ۳۰۱، تهذيب اللغات والأسماء: ۲۳۵/۱، تهذيب الكمال: ۱۳۴/۱۲

(۲) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص: ۳۰۱، تهذيب الأسماء واللغات: ۲۳۵/۱، ۲۳۶، تهذيب الكمال: ۱۳۲/۱۲، تهذيب التهذيب: ۱۱۶/۲

(۳) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص: ۳۰۱، تهذيب الأسماء واللغات: ۲۳۵/۱، ۲۳۶، تهذيب الكمال: ۱۳۲/۱۲، تهذيب التهذيب: ۱۱۶/۲

(٤) حواله بالا

(٥) حواله بالا

سمرہ بن جندب کے اپنے بیٹوں کی طرف بھیجے گئے خط میں بہت سی علم کی باتیں ہیں۔ نیز ابن سیرین رحمہ اللہ فرماتے تھے: "كان عظيم الأمانة، صدوق الحديث، يحب الإسلام وأهله". (۱)

حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ حفاظ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے تھے اور آپ نے بکثرت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث روایت کی ہیں (۲)، چنانچہ ایک موقعہ پر آپ کے اور حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کے درمیان بات چیت چل رہی تھی، اس دوران حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کو محفوظ کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں دو سکتے فرماتے تھے، ایک تکبیر تحریمہ کے بعد اور دوسرا سکتہ "ولا الضالین" سے فارغ ہونے کے بعد فرماتے تھے۔ حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے اس بات کو تسلیم نہیں کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم دو سکتے فرماتے تھے، اس اختلاف کو مدینہ میں حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی طرف لے جایا گیا، تو انہوں نے جواب دیا کہ: "أن سمرة قد صدق وحفظ". یعنی: حضرت سمرہ نے ٹھیک کہا ہے اور انہوں نے اس بات کو محفوظ کیا ہے۔ (۳)

حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ۱۲۳، احادیث روایت کی ہیں، جن میں سے دو حدیثیں ایسی ہیں جن کی تخریج پر شیخین کا اتفاق ہے، یعنی: ان دو حدیثوں کو امام بخاری اور امام مسلم رحمہما اللہ دونوں نے اپنی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے، اس کے علاوہ دو حدیثیں ایسی ہیں جنہیں صرف امام بخاری رحمہ اللہ نے تخریج کیا ہے اور چار حدیثیں ایسی ہیں جنہیں صرف امام مسلم رحمہ اللہ نے تخریج کیا ہے۔ (۴)

حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اور ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہ سے احادیث سنی ہیں اور آپ رضی اللہ عنہ سے آپ کے دونوں بیٹوں سلیمان اور سعد، عبداللہ بن بریدہ، زید بن عقبہ، ربیع بن عمیلہ، ہلال بن سیاف، ابو رجاء العطاری، عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ، ابونضرہ العبدی، ثعلبہ بن عباد اور حسن

---

(۱) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص: ۳۰۱، تهذيب الأسماء واللغات: ۱/۲۳۵، ۲۳٦، تهذيب الكمال: ۱۲/۱۳۲، تهذيب التهذيب: ۲/۱۱٦

(۲) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص: ۳۰۰

(۳) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص: ۳۰۰، تهذيب الكمال: ۱۲/ ۱۳۲

(٤) تهذيب الأسماء واللغات: ۱/ ۲۳٦، عمدة القاري: ۳/ ٤٦۸

بصری رحمہم اللہ وغیرہ نے احادیث روایت کی ہیں۔(۱)

امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آپ رضی اللہ عنہ کا انتقال حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے بعد ہوا اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا انتقال ۵۸ ہجری میں ہوا ہے(۲)۔ابن عبدالبر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ کا انتقال بصرہ میں ۵۸ ہجری میں ہوا ہے اور آپ رضی اللہ عنہ کی موت کا سبب یہ ہوا کہ آپ کو ''کزاز'' نامی ایک بیماری (جو زیادہ ٹھنڈک یا زیادہ خون نکلنے سے کپکپی یا لرزہ طاری ہونے کی صورت میں ہوتی ہے) لاحق تھی، اس کے علاج کی غرض سے آپ نے حکم دیا کہ ایک بڑے دیگچے میں پانی کو ابالا جائے، چنانچہ ایک بڑے دیگچے میں پانی ابالا گیا اور اس کے اوپر ایک مسند بنائی گئی، جسے دھواں پہنچ رہا تھا، آپ رضی اللہ عنہ اس مسند پر بیٹھ کر گرمائش حاصل کر رہے تھے کہ اچانک آپ اس گرم ابلے ہوئے پانی کے دیگچے میں گر گئے اور آپ انتقال کر گئے۔گویا یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس درج ذیل ارشاد پاک کی تصدیق تھی:''آخرکم موتاً في النار'' یعنی: تم (صحابۂ کرام) میں اخیر کے لوگوں کی موت آگ کے سبب ہوگی، چنانچہ آخری حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم میں سے حضرت سمرہ بن جندب، حضرت ابوہریرہ، اور حضرت ابومحذورہ رضی اللہ عنہم کا انتقال اسی طرح آگ کے سبب ہوا۔(۳)

آپ رضی اللہ عنہ کی سن وفات سے متعلق ایک قول یہ بھی ہے کہ آپ کا انتقال ۵۹ ہجری کے آخر میں اور ۶۰ ہجری کے شروع میں ہوا۔(۴)

شرح حدیث

(أن امرأة)

''امرأة'' سے مراد حضرت ام کعب انصاریہ رضی اللہ عنہا ہیں۔امام مسلم رحمہ اللہ نے ''عبدالوارث عن

---

(۱) تلامذہ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تهذيب الكمال: ١٢/ ١٣١

(٢) التاريخ الكبير: ٤/ ١٧٦

(٣) تهذيب التهذيب: ٢/ ١١٦، تهذيب الكمال: ١٢/ ١٣٣، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص: ٣٠١

(٤) الثقات لابن حبان: ٣/ ١٧٤، التاريخ الكبير: ٤/ ١٧٧، تهذيب الأسماء واللغات: ١/ ٢٣٦، تهذيب التهذب: ٢/ ١١٦، تهذيب الكمال: ١٢/ ١٣٤

حسین المعلم“ کے طریق سے ان کے نام کی صراحت کی ہے۔(۱)

(ماتت في بطن)

ایک اشکال اور اس کا جواب

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پیٹ موت کے لیے سبب نہیں بنتا، پھر یہاں ظرفیت کی کیا توجیہ ہوگی؟ جواب یہ ہے کہ یہاں ”فـي“ ظرفیت کے معنی میں نہیں، بلکہ تعلیلیہ اور سببیہ ہے اور معنی یہ ہے کہ اس خاتون کا انتقال پیٹ کی بیماری کی وجہ سے ہوا تھا، جیسا کہ حدیث میں آتا ہے: ((في النفس المؤمنة مائة إبل)) أي: بسبب قتل النفس المؤمنة تجب مائة إبل. اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد پاک ہے: ((إنّ امرأة دخلت النار في الهرة)) یعنی: لأجل الهرة، أو بسبب الهرة. اسی طرح قرآن کریم میں بھی ”في“ سبب اور علت کے معنی میں استعمال ہوا ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ((فذلكن الذى لمتنني فيه)) أي: لأجله. (۲)

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کو اس مقام پر وہم ہوا ہے اور وہ وہم یہ ہے کہ انہوں نے ”ماتت في بطن“ کا مطلب یہ سمجھا کہ اس خاتون کا انتقال ولادت کی وجہ سے ہوا تھا اور اسی لیے ترجمۃ الباب اس طرح قائم کیا: ”باب الصلاة على النفساء“۔ جواب یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کو وہم نہیں ہوا، (بلکہ معترض از خود وہم میں مبتلا ہے)، کیونکہ ”كتاب الجنائز“ میں ”باب الصلاة على النفساء“ اور ”باب أين يقوم الإمام من المرأة“ کے تحت حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: ”صليت وراء النبي صلى الله عليه وسلم على امرأة في نفاسها، فقام عليها وسطها“. چنانچہ روایت میں تصریح ہے کہ ام کعب انصاریہ رضی اللہ عنہا کا انتقال پیٹ کی بیماری، یعنی: نفاس کی وجہ سے ہوا تھا۔(۳)

---

(۱) فتح الباري: ١/ ٤٢٩، عمدة القاري: ٣/ ٤٦٨، صحيح الإمام مسلم، كتاب الجنائز، باب أين يقوم الإمام من الميت للصلاة عليها، رقم الحديث: ٢٢٣٥

(۲) عمدة القاري: ٣/ ٤٦٨، شرح الكرماني: ٣/ ٢٠٦

(۳) شرح الكرماني: ٣/ ٢٠٦، عمدة القاري: ٣/ ٤٦٨، فتح الباري: ١/ ٤٢٩

(فقام وسطها)

نماز جنازہ میں امام کے لیے موضعِ قیام

امام نماز جنازہ پڑھاتے وقت میت کے کس عضو کی محاذات میں کھڑا ہوگا؟ تو یہ ائمہ اربعہ کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ ہے۔

مالکیہ کا مذہب

اس سلسلے میں امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے:

"وصفة الوقوف المندوب في صلاة الجنازة أن يقف الإمام ومثله المنفرد في الصلاة على الرجل عند وسطه، وفي الصلاة على المرأة عند منكبيها".

اصحاب مالک رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ عورت کے کندھوں کی محاذات میں کھڑے ہونے کا حکم اس لیے ہے، کیونکہ وسط (درمیان، عجیزہ، سرین) کے محاذات میں کھڑے ہونے میں خیالات کے بھٹکنے کا اندیشہ ہے اور یہ جو حدیثِ سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس خاتون میت کی نماز جنازہ پڑھاتے وقت میت کے وسط کی محاذات میں کھڑے ہوئے تھے، تو چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اطہر خیالات کے بھٹکنے سے محفوظ و معصوم ہے، اس لیے اس حدیث سے اشکال نہیں ہونا چاہیے۔(۱)

شوافع کا مذہب

امام شافعی رحمہ اللہ سے اس مسئلہ میں کوئی نص منقول نہیں ہے، البتہ اصحابِ امام شافعی رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ عورت کی نماز جنازہ کے معاملے میں مسنون عمل یہ ہے کہ امام اس کی سرین (وسط) کی محاذات میں کھڑا ہو، اس لیے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے ثابت ہے کہ وہ عورت کی نماز جنازہ کے لیے اس کی "وسط" یعنی: سرین کی محاذات میں کھڑے ہوئے اور مرد کی نماز جنازہ کے لیے اس کے سر کی محاذات میں کھڑے ہوئے، پھر

---

(۱) التاج والإكليل في فقه الإمام مالك: ۲/۲۲۷، دار الفكر، الفواكه الدواني: ۲/۶۸۴، مكتبة الثقافة الدينية، المدونة الكبرى: ۱/ ۲۵۲، دار الكتب العلميه، بيروت، لبنان

جب حضرت علاء بن زیاد رحمہ اللہ نے آپ سے سوال کیا کہ کیا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی عورت کے حق میں سرین کی محاذات اور مرد کے حق میں سر کی محاذات میں کھڑے ہوا کرتے تھے؟ تو حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جی ہاں!(۱)

اور مرد کی نماز جنازہ کے معاملے میں اصحابِ امام شافعی رحمہم اللہ سے دو طرح کے قول منقول ہیں۔ امام ابو علی طبری، امام الحرمین، امام غزالی، اور صیدلانی رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ امام نماز جنازہ میں مرد کے سینے کی محاذات میں کھڑا ہوگا، جب کہ جمہور متقدمین اصحابِ امام شافعی رحمہم اللہ کا اس پر اتفاق ہے کہ امام مرد کی نماز جنازہ میں سر کی محاذات میں کھڑا ہوگا۔ اس کی دلیل بھی حضرت انس رضی اللہ عنہ کی یہی مذکورہ بالا روایت ہے۔ نیز ان حضرات کا استدلال حدیث الباب (حدیث سمرہ بن جندب) سے بھی ہے، حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء میں ایک ایسی خاتون کی نماز جنازہ پڑھی، جس کا انتقال زچگی کی وجہ سے ہوا تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس خاتون کے وسط (کی محاذات) میں کھڑے ہوئے تھے۔

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

السنة أن يقف الإمام عند عجيزة المرأة بلاخلاف للحديث، ولأنه أبلغ في صيانتها عن الباقين، وفي الرجل وجهان: الصحيح باتفاق المصنفين، وقطع به كثيرون وهو قول جمهور أصحابنا المتقدمين أنه يقف عند رأسه. والثاني: ......قاله أبوعلي الطبري .....عند صدره، وهذا اختيار إمام الحرمين والغزالي، وقطع به السرخسي. قال الصيدلاني: وهو اختيار أئمتنا، وقال الماوردي: قال أصحابنا البصريون: عند صدره، والبغداديون عند رأسه، والصواب ما قدمته عن الجمهور، وهو عند رأسه.(۲)

---

(۱) سنن أبي داود، كتاب الجنائز، باب أين يقوم الإمام من الميت إذا صلى عليه، رقم الحديث: ۳۱۹٤، جامع الترمذي، كتاب الجنائز، باب ما جاء أين يقوم الإمام من الرجل والمرأة، رقم الحديث: ۱۰۳٤، سنن ابن ماجه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في أين يقوم الإمام إذا صلى على الجنازة، رقم الحديث: ۱٤۹٤

(۲) المجموع شرح المهذب: ۱۸۳/۵، مكتبة الإرشاد، العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير: ٤۳۲/۲، الحاوي في فقه الإمام الشافعي: ۵۰/۳، دار الكتب العلمية

حنابلہ کا مذہب

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت کی نماز جنازہ کے لیے امام اس کے وسط، یعنی: عجیزہ (سرین) کی محاذات میں کھڑا ہوگا اور مرد کے حق میں اس کے سینے کی محاذات میں کھڑا ہوگا۔ علامہ زرکشی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس روایت کو امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے ان کے دس اصحاب (شاگردوں) نے روایت کیا ہے، اور یہی جمہور اصحاب امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔ نیز اس کے علاوہ بھی مزید دو روایتیں منقول ہیں، اثرم رحمہ اللہ کی روایت میں ہے کہ مرد کے کندھوں کی محاذات میں کھڑا ہوگا اور ایک روایت میں ہے کہ مرد کے سر کی محاذات میں کھڑا ہوگا، جیسا کہ حدیثِ انس میں مذکور ہے۔

اصحابِ امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ سر کی محاذات میں کھڑا ہونا، یا کندھوں کی محاذات میں کھڑا ہونا، یا سینے کی محاذات میں کھڑا ہونا، یہ سب قریب قریب ہیں، پس ان میں سے کسی ایک مقام پر کھڑا شخص قربِ مکان کی وجہ سے دوسری جگہ کھڑا معلوم ہوسکتا ہے، چنانچہ علامہ زرکشی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

والإمام يقوم عند صدر الرجل وعند وسط المرأة، نص أحمد على هذا في رواية عشرة من أصحابه، وعليه عامة أصحابه، وروي عنه أنه يقف عند رأس الرجل وهو الذي قاله أبو محمد في المقنع، والكافي، وهو المشهور في حديث أنس. قال أبوالبركات: والقولان متقاربان، فإن الواقف عند أحدهما يمكن أن يكون عند الآخر؛ لتقاربهما، فالظاهر أنه وقف بينهما، وقد قال أحمد في رواية الأثرم: يقف من الرجل عند منكبيه.(١)

گویا امام شافعی رحمہ اللہ اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے مذہب میں کوئی خاص فرق نہیں ہے، بلکہ دونوں مذہب قریب قریب ہیں اور پھر دونوں مذہبوں کے ائمہ کا استدلال بھی حدیث انس رضی اللہ عنہ اور حدیث سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے ہے، یہی وجہ ہے کہ علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

فأما قول من قال: يقف عند رأس الرجل، فغير مخالف لقول من قال

(١) المغني لابن قدامة: ٣/ ٤٥٢، ٤٥٣، دار عالم، شرح الزركشي: ٣/ ٣٢٩، ٣٣٠، مكتبة العبيكان

بالوقوف عند الصدر؛ لأنهما متقاربان، فالواقف عند أحدهما واقف عند الآخر.(١)

احناف کا مذہب

امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اس سلسلے میں مختلف اقوال منقول ہیں، پہلی روایت یہ ہے کہ امام نماز جنازہ میں میت کے سینے کی محاذات میں کھڑا ہوگا، خواہ میت مرد ہو، یا عورت۔ یہی احناف کے ہاں راجح اور قول مختار ہے۔(۲)

دوسری روایت یہ ہے کہ امام مرد کے سر کی محاذات میں اور عورت کی سرین کی محاذات میں کھڑا ہوگا۔ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن ابی لیلیٰ اور ابراہیم نخعی رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے۔(اور یہی حضراتِ شوافع کا بھی مذہب ہے)۔تیسری روایت یہ ہے کہ امام نماز جنازہ میں مرد کی سرین کی محاذات میں اور عورت کے سینے کی محاذات میں کھڑا ہوگا۔(۳)

امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا مذہب یہ ہے کہ امام نماز جنازہ میں عورت کے حق میں اس کی سرین کی محاذات میں اور مرد کے حق میں اس کے سر کی محاذات میں کھڑا ہوگا اور یہی امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے دوسری روایت ہے(۴)۔ نیز فقہاء نے ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ سے بھی مختلف اقوال نقل کئے ہیں، چنانچہ علامہ کاسانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک مندوب یہ ہے کہ امام نمازِ جنازہ میں مرد کی سرین کی محاذات میں اور عورت کے سینے کی محاذات میں کھڑا ہو(۵)۔ دوسرا قول یہ ہے کہ امام مرد کے سر کی محاذات میں اور عورت کی سرین کی محاذات میں کھڑا ہوگا، جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے دوسری روایت ہے(٦)۔اور تیسرا

(١) المغني لابن قدامة: ٤٥٣/٣

(٢) البناية شرح الهداية: ٢٢٤/٣، ٢٢٥، بدائع الصنائع: ٢/ ٣٣٩، شرح فتح القدير: ١٣٠/٢، رشيديه

(٣) البناية شرح الهداية: ٢٢٥/٣

(٤) المغني لابن قدامة: ٤٥٢/٣، البناية شرح الهداية: ٢٢٥/٣

(٥) بدائع الصنائع: ٣٣٩/٢

(٦) البناية شرح الهداية: ٢٢٥/٣

قول یہ ہے کہ مرد کے سینے کی محاذات میں اور عورت کی سرین کی محاذات میں کھڑا ہوگا۔(۱)

حاصل یہ ہے کہ اس مسئلہ میں ائمہ احناف کے اقوال بہت زیادہ اور مختلف ہیں، البتہ راجح، مشہور اور قول مختار یہی ہے کہ احناف کے نزدیک امام نمازِ جنازہ میں میت کے سینے کی محاذات میں کھڑا ہوگا، خواہ میت مرد کی ہو، یا عورت کی، اور یہی ظاہر الروایہ ہے، چنانچہ علامہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وأحسن مواقف الإمام من الميت في الصلاة عليه بحذاء الصدر".(۲)

یعنی: نمازِ جنازہ پڑھاتے وقت امام کے کھڑے ہونے کے لیے پسندیدہ جگہ یہ ہے کہ وہ میت کے سینے کی محاذات میں کھڑا ہو، خواہ میت مرد کی ہو، یا عورت کی۔

اور علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وفي "التحفة" و "المفيد": المشهور من الروايات عن أصحابنا في الأصل وغيره أن يقوم من الرجل والمرأة بحذاء الصدر".(۳)

یعنی: اصحاب سے منقول روایات میں سے مشہور روایت یہی ہے کہ امام میت کے سینے کی محاذات میں کھڑا ہوگا، خواہ میت مرد کی ہو، یا عورت کی۔

احناف کا مستدل

احناف رحمہم اللہ کا مستدل یہ ہے کہ (صدر) سینہ تمام اعضاء میں بڑھ کر ہے، اشرف الاعضاء ہے، کیونکہ سینے میں دل ہوتا ہے اور دل ایمان کا مرکز اور علم وحکمت کا معدن ہے اور چونکہ ایمان ہی کی بدولت کسی کی نمازِ جنازہ پڑھی جاتی ہے، تو سینے کی محاذات میں کھڑا ہونا اس طرف مشیر ہوگا کہ ایمان کی بدولت اس شخص کی شفاعت اور سفارش کی جارہی ہے۔(۴)

---

(۱) المبسوط للسرخسي: ۱۱۸/۲، دار الفكر

(۲) المبسوط: ۱۱۸/۲، دار الفكر

(۳) البناية شرح الهداية: ۲۲۵/۳

(٤) تبيين الحقائق: ۲٤۲/۱، دار الكتب الإسلامي، إعلاء السنن: ۸/ ۲۲٦

حدیثِ انس رضی اللہ عنہ سے استدلال درست نہیں

حدیث انس رضی اللہ عنہ سے استدلال اس وجہ سے درست نہیں، کیونکہ اس حدیث میں اضطراب ہے، بعض طرق میں "عند رأس الرجل" اور "عند وسط المرأة" ہی کے کلمات ہیں، مگر بعض میں "حیال صدره" اور بعض میں "حیال منكبيه" کے کلمات بھی مروی ہیں، لہذا اب کسی ایک کو لے کر دلیل پکڑنا درست نہیں ہوگا (۱)۔ اور اگر حدیث انس رضی اللہ عنہ کو مضطرب نہ مانا جائے، تو بھی جواب یہ ہے کہ اس زمانے میں جنازے مکمل طور پر ڈھانپے ہوئے نہیں ہوتے تھے، اسی لئے عورت کے حق میں مناسب یہ معلوم ہوا کرتا تھا کہ ستر کی محاذات میں امام کھڑا ہو، تاکہ امام میت کے اور قوم کے درمیان حائل ہو جائے، اور یہ طریقہ عورت کے لیے "استر" یعنی: زیادہ باعثِ ستر ہوا کرتا تھا، لیکن اب چونکہ جنازے منعوش، یعنی: مکمل ڈھانپے ہوئے ہوتے ہیں، اس لیے اب ستر کی محاذات میں کھڑے ہونے کی کوئی خاص وجہ نہیں رہی، لہذا اب ایمان کے مرکز، یعنی: سینے کی محاذات میں کھڑا ہونا ہی مناسب ہے، چنانچہ اسی حدیثِ انس رضی اللہ عنہ کے آخر میں راوی حدیث حضرت نافع ابو غالب رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"فسألت عن صنيع أنس ...رضي الله عنه...في قيامه على المرأة عند عجيزتها ؟ فحدثوني أنه إنما كان ؛لأنه لم تكن النعوش، فكان يقوم الإمام حيال عجيزتها يسترها من القوم".(۲)

یعنی: میں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کے اس عمل کے بارے میں پوچھا، جو انہوں نے عورت کی سیرین کی محاذات میں کھڑے ہونے کی صورت میں اختیار کیا، تو لوگوں نے مجھ سے یہ بیان کیا کہ ایسا نعوش کا بندوبست نہ ہونے کی وجہ سے تھا، جس کے باعث امام عورت کی سرین کی محاذات میں کھڑا ہوا کرتا تھا، تاکہ اسے قوم اور لوگوں کی نظروں سے چھپا کے رکھے۔

---

(۱) تبيين الحقائق: ۱/ ۲٤۲، دار الكتب الإسلامي، إعلاء السنن: ۸/ ۲٦

(۲) حواله بالا، والرواية المذكورة رواها الإمام أبوداود في كتاب الجنائز، باب أين يقوم الإمام من الميت إذا صلي عليه، رقم الحديث: ۳۱۹٤

دواشکال اوران کے جواب

اس تاویل پر دو اشکال وارد ہوتے ہیں۔ پہلا اشکال یہ ہے کہ امام ابوداود رحمہ اللہ کے طریق سے مروی حدیث انس رضی اللہ عنہ کے تحت اس بات کی تصریح ہے کہ جب عورت کا جنازہ پیش کیا گیا، تو اس پر سبز رنگ کا کپڑا رکھا ہوا تھا، چنانچہ روایت کے الفاظ ہیں: "فقربوها وعليها نعش أخضر" لہذا ذکر کردہ تاویل درست نہیں، کیونکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے باوجود منعوش ہونے کے وسط (ہی کی محاذات) میں کھڑے ہوکر نماز پڑھائی۔ اور دوسرا اشکال یہ ہے کہ جب آگے کیا جانے والا جنازہ منعوش تھا، تو پھر ابوغالب رحمہ اللہ سے اس بات کو ذکر کرنے کا کیا مقصد کہ: لإنه إنما لم تكن النعوش؟ اور پھر ابوغالب رحمہ اللہ سے بیان کرنے والے سب کے سب مجہول بھی ہیں۔

جواب یہ ہے کہ حضرت ابوغالب رحمہ اللہ سے یہ کہا گیا تھا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اپنے اسلاف کی تقلید اور اتباع کی ہے، ان کے اسلاف کا عمل یہی تھا کہ وہ جنازوں کے منعوش نہ ہونے کی وجہ سے وسط کی محاذات میں کھڑے ہوا کرتے تھے، اب حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اس علت کی رعایت نہیں کی، بلکہ انہوں نے اسلاف ہی کی اتباع کرتے ہوئے وسط کی محاذات میں کھڑے ہوکر نمازِ جنازہ پڑھائی، لہٰذا اب مطلب یہ ہے کہ بیان کرنے والوں نے حضرت ابوغالب رحمہ اللہ سے یہ کہا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اسلاف کی اتباع کی ہے اور اسلاف کا طریقہ کار یہی تھا، کیونکہ اُس زمانے میں جنازے منعوش نہیں ہوا کرتے تھے۔

اور جہاں تک تعلق ہے ان رواۃ کا، جنہوں نے حضرت ابوغالب رحمہ اللہ سے اس روایت کو ذکر کیا، تو اگرچہ وہ مجہول ہیں، لیکن یہ بھی ایک اصل اور قاعدہ ہے کہ قرون اولیٰ کے محدثین کی جہالت نقصان دہ نہیں ہے(۱)، اور پھر عین ممکن ہے کہ وہ جنازہ منعوش ہو، جو حضرت انس رضی اللہ عنہ کے سامنے لایا گیا، مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جن عورتوں کی نمازِ جنازہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود پڑھائی، ان کے جنازے بھی منعوش تھے، لہٰذا ہماری ذکر کردہ تاویل درست ہے۔(۲)

---

(۱) إعلاء السنن: ۸/۲۲۶، ۲۲۷

(۲) البناية شرح الهداية: ۳/۲۲۷

نیز حدیث انس رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں ہم حدیث سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ اس روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خاتون کی نمازِ جنازہ اس کے وسط میں کھڑے ہوکر پڑھائی، اس روایت سے ہمارے مذہب کی تائید ہوتی ہے، (اگر چہ حضرات شوافع اور حنابلہ نے بھی اسی روایت سے اپنے مذہب پر استدلال کیا ہے اور لفظِ ''وَسَط'' کو متحرک السین پڑھ کر اس سے مراد عجیزہ اور سرین کو لیا ہے) اور وہ اس طرح کہ اس روایت میں لفظِ ''وسط'' استعمال ہوا ہے اور یہ لفظ دو طرح سے پڑھا جاتا ہے، سین کی حرکت کے ساتھ اور سین کے سکون کے ساتھ۔ پہلی صورت میں یہ اسم ہوگا اور اس سے مراد وہ چیز ہوگی، جو دو چیزوں کے بالکل درمیان میں ہو اور دوسری صورت میں یہ ظرف ہوگا اور اس سے مراد ہر وہ چیز ہوگی، جو دو چیزوں کے درمیان میں کسی بھی جگہ ہو۔ نیز ''وَسَط'' کا استعمال متصل الاجزاء میں ہوتا ہے اور ''وَسْط'' کا استعمال متفرق الاجزاء میں ہوتا ہے۔(۱)

یہی وجہ ہے کہ ''جلست وسَط القوم'' کہنا درست نہیں، کیونکہ ''وَسَط'' کا استعمال متصل الاجزاء میں ہوتا ہے اور قوم متفرق الاجزاء ہے، اور ''جلست وسَط الدار'' کہنا درست ہے، کیونکہ ''دار'' متصل الاجزاء ہوتا ہے۔ اور دونوں ہی، یعنی: ''وَسَط اور وَسْط'' صدر (سینہ) بن سکتے ہیں، ''وَسَط'' کی صورت میں بدن کا درمیانی حصہ سینہ اس طرح بنتا ہے کہ دونوں ٹانگیں اور دونوں ہاتھ اور سر اطراف میں سے ہیں، ان کو نکال کر باقی بدن سرین سے لے کر گردن تک باقی بچتا ہے اور ظاہری بات ہے کہ ایسے میں صدر (سینہ) ہی ''وَسَط'' اور بالکل درمیانی حصہ بنتا ہے، اطراف کو نکالنے کی ضرورت اس لیے پڑی، کیونکہ ''وَسَط'' کا استعمال متصل الاجزاء میں ہوتا ہے، جن میں تفریق نہ ہو(۲)۔ اور ''وَسْط'' کی صورت میں سر تا پیر کا درمیان سب ہی ''وَسْط'' ہے اور یوں کوئی بھی اشکال کی بات نہیں رہتی، چنانچہ ''الساكن متحرك والمتحرك ساكن'' کا مشہور مقولہ اسی کا مقتضی ہے۔(۳)

علامہ سرخسی رحمہ اللہ کا قول

علامہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سینہ ہی درحقیقت ''وَسَط'' ہے، کیونکہ اس سے اوپر سر اور دونوں ہاتھ

---

(۱) النهاية لابن الأثير: ۵/۱۸۳، تاج العروس: ۲۰/۱۷۳....۱۷۵، الفروق اللغوية: ۳۰۸، دار العلم والثقافة

(۲) بدائع الصنائع: ۲/۴۰ ۳

(۳) تاج العروس: ۲۰/۱۷۸، التراث العربي

ہیں اوراس سے نیچے پیٹ اور دونوں ٹانگیں ہیں اور یوں صدر (سینہ) ''وَسَط'' بن جاتا ہے۔(۱)

نیز یہ تاویل بھی ممکن ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز یں صدر ہی کی محاذات میں کھڑے ہوکر پڑھائی ہیں، مگر کسی موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا میلان سر کی طرف اور کسی موقعہ پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا میلان عجیزہ (سرین) کی طرف رہا، جس سے راوی نے یہ گمان کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کے درمیان تفریق کی ہے۔(۲)

نیز احناف رحمہم اللہ کی تائید حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے عمل سے بھی ہوتی ہے، کیونکہ وہ مرد وعورت کے جنازوں میں قیام کے اعتبار سے فرق نہیں کرتے تھے، بلکہ دونوں کو برابر رکھتے تھے۔(۳)

اسی طرح سعید رحمہ اللہ اپنی سند سے امام شعبی رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ جب ام کلثوم بنت علی اوران کے بیٹے زید بن عمر رضی اللہ عنہم کا انتقال ہوا اوران کا جنازہ نکالا گیا، تو اس وقت کے امیر نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی اور دونوں کے سروں اور پاؤں کو برابر رکھا۔(۴)

ایسے ہی اہل مکہ اور اہل مدینہ کا عمل بھی مرد وعورت دونوں کے درمیان برابری کا ہے، چنانچہ روایت میں ہے کہ جب حضرت سعید بن جبیر رحمہ اللہ مکہ تشریف لائے اور انہوں نے دیکھا کہ اہل مکہ مرد اور عورت کی اکٹھے نماز جنازہ پڑھانے میں مرد وعورت کے درمیان قیام کے اعتبار سے فرق نہیں کرتے، تو انہوں نے چاہا کہ یہ لوگ عورت کے سر کو مرد کے درمیانے حصۂ جسم کی محاذات میں کیا کریں، مگر اہل مکہ نے ان کی بات نہ مانی، لہٰذا ان روایات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر مرد وعورت کے حق میں سنتِ قیام میں فرق ہوتا، تو حضرت ابن عمر اور اہل مکہ ومدینہ کا عمل بھی ''تسویہ بین الرجل والمرأۃ'' کا نہ ہوتا۔(۵)

---

(۱) المبسوط للسرخسي: ۲/۱۱۸، دار الفكر، شرح فتح القدير: ۲/ ۱۳۱، تبيين الحقائق: ۱/ ۲۴۲

(۲) شرح فتح القدير: ۲/۱۳۱، بدائع الصنائع: ۲/ ۳۴۰

(۳) مصنف عبدالرزاق، كتاب الجنائز، باب أين توضع المرأة من الرجل، رقم الحديث: ۶۳۴۸، المكتب الإسلامي، بيروت

(۴) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الجنائز، باب جنائز الرجال والنساء، من قال: الرجل مما يلي الإمام والنساء أمام ذلك، رقم الحديث: ۱۱۶۸۸

(۵) إعلاء السنن: ۸/ ۲۲۷، المغني لابن قدامة: ۳/۴۵۳، ۴۵۴

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کا قول

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حائض اور نفساء وغیرہ کے حق میں امام کے لیے سنتِ قیام یہ ہے کہ چارپائی کے وسط (بیچ) میں کھڑا ہو، تاکہ ستر ہو سکے، کیونکہ اس زمانے میں نعوش کا بندوبست نہیں ہوا کرتا تھا، پھر جب اس سے استغناء ہوگیا اور نعوش کا انتظام ہونے لگا، تو چونکہ "النساء شقائق الرجال" یعنی: عورتیں مردوں کی مانند ہیں، اس لیے اس انتظام کے بعد ان کا حکم بھی سنتِ قیام میں مردوں جیسا ہوگا۔(۱)

اسی مضمون کی طرف حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی "كتاب الجنائز، باب أين يقوم من المرأة والرجل" میں اشارہ کیا ہے اور اُس باب میں بھی یہی حدیث سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ مذکور ہے۔

چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں عورتوں پر نمازِ جنازہ کی مشروعیت کا بیان ہے، اس لیے کہ عورت کا نفاس والی ہونا وصفِ غیر معتبر ہے اور عورت کا عورت ہونا دونوں احتمال رکھتا ہے، اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اسے معتبر سمجھا جائے اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ غیر معتبر ہو۔ اگر معتبر مانیں، تو نمازِ جنازہ میں عورت کے وسط میں کھڑا ہونا ستر کی غرض سے ہے اور یہی عورت کے حق میں مطلوب ہے اور اگر غیر معتبر ہے، تو وسط میں قیام کا حکم اس وقت تھا، جب عورتوں کے لیے نعوش کا انتظام نہیں تھا اور اب جب انتظام ہو چکا ہے، تو سترِ مطلوب کا حصول ہو چکا اور اسی لئے امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب کو سوالیہ انداز میں پیش کیا اور ارادہ یہ ہے کہ مرد و عورت کے درمیان مسئلہ قیامِ امام میں کوئی فرق نہیں ہے اور یوں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت کی تضعیف کی طرف اشارہ فرمادیا، جسے امام ترمذی اور امام ابوداؤد رحمہما اللہ نے تخریج کیا ہے، جس میں ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے مرد کے حق میں اور عورت کے حق میں قیام کے اعتبار سے فرق کیا اور اسے سنت قرار دیا۔(۲)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں ایک جیسا مضمون مذکور ہے، یعنی: دونوں میں نفاس کی حالت میں وفات پانے والی عورت پر نمازِ جنازہ پڑھانے کا ذکر ہے، البتہ یہ بات اپنی جگہ

(۱) لامع الدراري: ۲/۲۹۱، ۲۹۳، الكنز المتواري: ۳/۳۰۹، ۳۱۰

(۲) فتح الباري: ۳/۲۰۱، الكنز المتواري: ۳/۳۱۰، الأبواب والتراجم: ٦٧، لامع الدراري: ۲/۲۹۲، ۲۹۳

گزر چکی ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا یہ ترجمہ، کتاب الحیض کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا۔(۱)

اختلافِ نسخ

اس مقام پر صحیح بخاری کے نسخوں میں اختلاف پایا جاتا ہے، بعض نسخوں میں باب (بلا ترجمہ) کا عنوان ہے اور بعض نسخوں میں لفظ ''باب'' کا عنوان سرے سے موجود ہی نہیں اور حدیثِ مذکور کو بابِ سابق کے تحت داخل کیا گیا ہے۔ شراح کرام رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ چونکہ حدیثِ میمونہ رضی اللہ عنہا کا حکم باب سابق میں موجود حدیث کے حکم سے مختلف تھا، اس لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے دونوں کے درمیان ''باب'' کہہ کر فصل کر دیا، لیکن ترجمہ قائم نہیں کیا۔(۲)

''باب'' بلا ترجمہ کا حکم

ابوذر کی روایت میں لفظ ''باب'' بلا ترجمہ موجود ہے اور ان کی عادت ہے کہ وہ اس طرح ''باب'' بلا ترجمہ کو بابِ سابق کے لیے بمنزلہ فصل قرار دیتے ہیں، جس کی تفصیل پیچھے ذکر کر دی گئی ہے کہ چونکہ حدیثِ میمونہ رضی اللہ عنہا اور حدیثِ بابِ سابق میں حکم کے اعتبار سے اختلاف ہے، اس لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے لفظ ''باب'' لا کر دونوں کے درمیان فصل کر دیا۔

اَصیلی کی روایت کے مطابق حدیثِ میمونہ رضی اللہ عنہا کی بابِ سابق کے ساتھ مناسبت

باقی اَصیلی وغیرہ کی روایت میں لفظ ''باب'' موجود نہیں ہے اور حدیثِ میمونہ رضی اللہ عنہا بابِ سابق کے تحت داخل ہے، اس صورت میں حدیثِ میمونہ رضی اللہ عنہا کی بابِ سابق کے ساتھ مناسبت یہ ہوگی کہ اس حدیث میں اس بات پر تنبیہ کی گئی ہے کہ حائضہ اور نفساء دونوں عین اور ظاہری جسم کے اعتبار سے پاک ہیں، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے دوران نماز حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے بدن سے مَس کر رہے تھے، جب کہ وہ حالتِ حیض میں تھیں، اس سے معلوم ہوا کہ حائضہ کا عین اور ظاہر پاک ہے، ورنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور اجتناب فرماتے۔(۳)

---

(۱) عمدة القاري: ۴۶۷/۳

(۲) عمدة القاري: ۴۷۰/۳، فتح الباري: ۴۳۰/۱، الكنز المتواري: ۳۱۱/۳

(۳) فتح الباري: ۴۳۰/۱، عمدة القاري: ۴۷۰/۳، الكنز المتواري: ۳۱۱/۳، التوضيح: ۱۴۴/۵

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کا نقد اور رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیثِ میمونہ رضی اللہ عنہا کی بابِ سابق کے ساتھ جو مناسبت بیان کی گئی ہے، وہ اگرچہ واضح ہے، مگر ایسی صورت میں مسئلہ "باب الصلاة علی النفساء" سے متعلق نہیں رہتا، میرے نزدیک توجیہ یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا کو ذکر کرنے سے مقصد حائضہ عورت پر نماز جنازہ کے جائز ہونے کو بیان کرنا ہے اور اسی لئے حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا کو بابِ سابق کے فوراً بعد لائے ہیں، لیکن چونکہ حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا نمازِ جنازہ کے حق میں منصوص نہیں تھی، اس لیے اس کے لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمہ کی تصریح نہیں کی، بلکہ اس ترجمہ کو حدیث سے مستنبط کرتے ہوئے ثابت کیا اور وہ ایسے کہ سامنے لیٹی ہوئی عورت سامنے رکھے ہوئے جنازے کی مانند ہے، تو جس طرح عورت حالتِ حیض میں ہو اور سامنے لیٹی ہوئی ہو اور نمازی کا کپڑا اس حائضہ کے بدن سے مَس ہو رہا ہو، تو اس سے کوئی نقصان لازم نہیں آتا، تو ایسے ہی اگر عورت کا حالتِ حیض، یا حالتِ نفاس میں انتقال ہو گیا، تو اس کی نماز جنازہ ادا کی جائے گی، اس سے بھی کوئی نقصان لازم نہیں آئے گا۔(۱)

آخر میں شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہی توجیہ علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کے کلام سے بھی مستنبط ہوتی ہے۔

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ اس حدیث کو "صلاۃ علی الحائض" کی نسبت سے لائے ہیں اور پچھلی حدیث میں "صلاۃ علی النفساء" کا ذکر تھا اور اس کے لیے ترجمۃ الباب بھی قائم کیا گیا تھا۔ حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا میں امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ بتایا ہے کہ حائضہ کا قرب نماز کی صحت کے منافی نہیں ہے، گویا یہ حدیث بابِ سابق کے لیے بمنزلہ نظیر اور مثال ہے، یعنی: نفاس والی پر نماز پڑھنا ایسا ہے، جیسے کوئی نماز پڑھ رہا ہو اور حائضہ عورت اس کے سامنے لیٹی ہوئی ہو، تو جس طرح حائضہ کا سامنے لیٹا ہوا ہونا نماز کی صحت کے منافی نہیں ہے، ایسے ہی نفساء میت پر نماز جنازہ پڑھنا بھی صحیح اور درست ہے، مگر دونوں کے

---

(۱) الكنز المتواري: ۳/۳۱۱،۳۱۲، لامع الدراري: ۲/ ۲۹۴، الأبواب والتراجم: ۶۷

درمیان کچھ تفاوت ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ پچھلی حدیث میں اور حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا میں قرب کے اعتبار سے تفاوت ہے، بایں معنی کہ پچھلی حدیث میں قرب اس حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا میں ذکر کردہ قرب سے کم ہے، جیسا کہ دونوں حدیثوں سے بالکل واضح ہے۔

دوسرا یہ ہے کہ گذشتہ روایت پر ''صلاۃ علی النفساء'' کا ترجمہ قائم کیا گیا تھا اور حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا میں حائضہ کا ذکر ہے۔

تیسرا تفاوت یہ ہے کہ پچھلی حدیث میں امام کے سامنے میت کا ہونا مقصودی چیز ہے، جب کہ حدیث میمونہ میں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کا سامنے لیٹا ہوا ہونا ایک اتفاقی امر ہے۔

چوتھا تفاوت یہ ہے کہ پچھلی حدیث میں ''صلاۃ'' درحقیقت دعاء ہے اور حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا میں صلاۃِ حقیقی مراد ہے، تو چونکہ دونوں حدیثوں کے درمیان درج بالا اعتبارات سے فرق ہے، اس لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے دونوں حدیثوں کے درمیان ''باب'' بلاترجمہ لاکر فصل کردیا، کیونکہ ''باب'' بلاترجمہ فصل کے ارادے سے لایا جاتا ہے۔(۱)

بعض حضرات نے حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی اس توجیہ کو ایک دوسرے انداز میں ذکر کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ "باب الصلاۃ علی النفساء" سے پچھلے باب میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کے حوالے سے گزرا ہے کہ مستحاضہ دمِ حیض کے انقطاع پر فوراً غسل کرکے نماز پڑھے، مزید کسی چیز کا انتظار نہیں کرے گی اور استحاضے کا خون نماز سے مانع نہیں ہے، ہاں! حیض کا خون ہو، تو نماز نہیں پڑھ سکتی، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر بزمانۂ حیض کسی عورت کا انتقال ہوجائے کہ ناپاکی پر انتقال ہوا، تو کیا اس کی نمازِ جنازہ پڑھی جائے گی، جب کہ حالت حیض کا غسل مطہر نہیں ہے اور نماز کے لیے طہارت شرط ہے؟ امام بخاری رحمہ اللہ نے "صلاۃ علی النفساء" کا باب رکھ کر بتادیا کہ نفساء ہو، یا حائضہ، اصل سے دونوں کا بدن پاک ہے، پھر غسل سے وہ ظاہری لوث، یعنی: آلودگی بھی دور ہوگئی اور موت نے ایمان کو مستحکم کردیا، جوکہ عین طہارت ہے، پھر اس پر نماز پڑھنے میں کیا تردد ہے اور چونکہ "صلاۃ علی الحائض" کے بارے میں امام بخاری رحمہ اللہ کی شرط کے موافق کوئی روایت نہیں تھی، لہٰذا باب بلاترجمہ رکھ کر حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے بطور اشارہ اس کے جواز پر تنبیہ فرمادی کہ حائضہ کا

(۱) لامع الدراري: ۲/ ۲۹٤، الکنز المتواري: ۳/ ۳۱۱، ۳۱۲

بدن ناپاک نہیں۔(۱)

۳۲٦ : حدّثنا ٱلْحَسَنُ بْنُ مُدْرِكٍ قَالَ : حَدَّثنا يَحْيَى بْنُ حَمَّادٍ قَالَ : أَخبَرَنَا أَبُو عَوَانَةَ ، ٱسْمُهُ ٱلْوَضَّاحُ ، مِنْ كِتَابِهِ قَالَ : أَخبَرَنَا سُلَيْمانُ ٱلشَّيْبَانِيُّ ، عَنْ عَبْدِ ٱللهِ بْنِ شَدَّادٍ قَالَ : سَمِعْتُ خَالَتِي مَيْمُونَةَ(☆) زَوْجَ ٱلنَّبِيِّ ﷺ : أَنَّهَا كَانَتْ تَكُونُ حَائِضًا لَا تُصَلِّي ، وَهْيَ مُفْتَرِشَةٌ بِحِذَاءِ مَسْجِدِ رَسُولِ ٱللهِ ﷺ ، وَهُوَ يُصَلِّي عَلَى خُمْرَتِهِ ، إِذَا سَجَدَ أَصَابَنِي بَعْضُ ثَوْبِهِ .
[۳۷۲ ، ۳۷٤ ، ٤۹٥ ، ٤۹٦]

''حضرت عبداللہ بن شداد سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنی خالہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا حرم سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ وہ فرماتی ہیں کہ وہ حالت حیض میں ہونے کے باعث نماز نہیں پڑھ سکتی تھیں اور میں اس وقت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سجدہ گاہ کے برابر لیٹی ہوئی تھی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی چھوٹی چٹائی پر نماز پڑھتے رہتے اور سجدے کی حالت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے کا کچھ حصہ میرے جسم کے ساتھ لگ جاتا تھا۔''

تراجم رجال

الحسن بن مدرك

یہ مشہور محدّث حافظ ابوعلی الحسن بن مدرک بن بشیر السدوسی البصری الطحان رحمہ اللہ ہیں۔(۲)

(۱) إيضاح البخاري: ۱۲/۱٥٥، مکتبه مجلس قاسم المعارف ديوبند، يو پی

(☆) قوله: "ميمونة": الحديث، رواه الإمام البخاري في كتاب الصلاة أيضاً، في باب الصلاة على الخمرة، رقم الحديث: ۳۸۱، وباب إذا أصاب ثوب المصلي امرأته إذا سجد، رقم الحديث: ۳۷۹، وكذا رواه في سترة المصلي، باب إذا صلى إلى فراش فيه حائض، رقم الحديث: ٥۱۷، ٥۱۸، والإمام مسلم في كتاب المساجد، باب جواز الجماعة في النافلة، رقم الحديث: ۱٥۰٤، وأبوداود في كتاب الصلاة، باب الصلاة على الخمرة، رقم الحديث: ٦٥٦، والنسائي في كتاب المساجد، باب الصلاة على الخمرة، رقم الحديث: ۷۳۹

(۲) تهذيب الكمال: ٦/۳۲٤، تهذيب التهذيب: ۲/۳۲۱، الجرح والتعديل: ۳/۳۸، دار إحياء التراث العربي

انہوں نے یحییٰ بن حماد، محبوب بن الحسن اور عبدالعزیز بن عبداللہ اولیس رحمہم اللہ سے روایت حدیث کی اوران سے امام بخاری، امام نسائی، امام ابن ماجہ، بقی بن مخلد اندلسی، احمد بن الحسین بن اسحاق الصوفی الصغیر، احمد بن عمرو الزنبقی، ابوبکر عبداللہ بن ابی داؤد، عمر بن محمد بن بُجیر، محمد بن ہارون الرویانی اور یحییٰ بن محمد بن صاعد رحمہم اللہ سے روایت حدیث کی۔(۱)

احمد بن الحسین صوفی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان ثقة".(۲)

ابوعبید الآجری، امام ابوداؤد رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں:

"الحسن بن مدرك كذاب، كان يأخذ أحاديث فهد بن عوف، فيلقيها / فيلقنها على يحيى بن حماد".

یعنی: امام ابوداؤد رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ حسن بن مدرک جھوٹا راوی ہے، کیونکہ وہ فہد بن عوف سے احادیث لے کران احادیث کو یحییٰ بن حماد کے سامنے پڑھا کرتا تھا۔(۳)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے حسن بن مدرک کی تکذیب اس بناء پر کی ہے کہ وہ فہد بن عوف سے احادیث سن کر یحییٰ بن حماد کے سامنے پڑھا کرتے تھے، تو یہ جرح بے بنیاد ہے، کیونکہ فہد بن عوف اور یحییٰ بن حماد دونوں ابوعوانہ الوضاح کے اصحاب اور تلامذہ میں سے ہیں اور حسن بن مدرک، یحییٰ بن حماد کے شاگرد ہیں، پس اگر کوئی طالب اپنے شیخ سے شیخ کے رفیق درس کی کسی حدیث سے متعلق اس غرض سے سوال کرے، کہ تاکہ وہ جان سکے کہ وہ حدیث اس کے شیخ نے بھی سنی ہوئی ہے، یا نہیں، اگر سنی ہوئی ہے، تو اسے آگے بیان کرے اور اگر نہیں سنی، تو اسے آگے بیان نہ کرے، تو یہ عمل ایسا نہیں ہے کہ اس کی بنیاد پر کسی کو "کذاب" ٹھہرایا جائے، جب کہ دوسری طرف بڑے بڑے جلیل القدر ائمہ نقد، جیسے: امام ابوزرعہ اور امام ابوحاتم رحمہما اللہ نے ان سے کتابتِ حدیث بھی کی ہے اور حسن بن مدرک سے متعلق کسی بھی قسم کی جرح نہیں کی۔(۴)

---

(١) تهذيب الكمال: ٦/ ٣٢٤، تهذيب التهذيب: ٢/ ٣٢١، الكاشف: ١/ ٣٣٠

(٢) حواله بالا

(٣) تهذيب الكمال: ٦/ ٣٢٤، تهذيب التهذيب: ٢/ ٣٢١، ٣٢٢

(٤) هدي الساري، ص: ٥٦٥

اسی طرح امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی حسن بن مدرک سے یحییٰ بن حماد کے طریق سے چند روایات کی تخریج کی ہے، باوجودیکہ امام بخاری، یحییٰ بن حماد اور دیگر شیوخ سے علم حدیث حاصل کرنے میں حسن مدرک کے ساتھ شریک رہے ہیں، بلکہ امام بخاری رحمہ اللہ، حسن بن مدرک رحمہ اللہ سے پہلے کے ہیں(۱)۔ یوں حسن بن مدرک، امام بخاری رحمہ اللہ کے صغار شیوخ میں سے ہوئے۔(۲)

امام نسائی رحمہ اللہ حسن بن مدرک کا اپنے شیوخ میں تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "بصري لا بأس به".(۳)

ابن عدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان من حفاظ أهل البصرة".(٤)

امام ابوحاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "هو شيخ"(٥)

مسلمہ بن قاسم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كتب عنه من أهل بلدنا ابن وضاح، وهو صالح في الروايه".(٦)

يحيىٰ بن حماد

یہ مشہور امام ومحدّث حافظ یحییٰ بن حماد بن ابی زیاد الشیبانی البصری رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت "ابوبکر" ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ان کی کنیت "ابومحمد" ہے(۷)۔ یہ شیخ ابوعوانہ کے داماد تھے۔(۸)

انہوں نے ابوعوانہ، عکرمہ بن عمار، امام شعبہ، حماد بن سلمہ، ہمام بن یحییٰ، جریر بن حازم اور جویریہ بن

---

(١) هدي الساري، ص: ٥٦٥

(٢) عمدة القاري: ٣/ ٤٧٠

(٣) تهذيب التهذيب: ٢/ ٣٢٢، تسمية مشائخ أبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي وذكر المدلسين: ١/ ٨٥، رقم الترجمة: ٦١، دار عالم الفوائد

(٤) تهذيب التهذيب: ٢/ ٣٢٢

(٥) الجرح والتعديل: ٣/ ٣٩

(٦) تهذيب التهذيب: ٢/ ٣٢٢

(٧) تهذيب الكمال: ٣١/ ٢٧٦، تهذيب التهذيب: ٤/ ٣٤٩، سير أعلام النبلاء: ١٠/ ١٣٩

(٨) حواله بالا

اسماء رحمہم اللہ وغیرہ سے روایتِ حدیث کی۔

اور ان سے امام بخاری، ابراہیم بن دینار بغدادی، ابراہیم بن مکتوم، ابراہیم بن یعقوب جوزجانی، اسحاق بن راہویہ، اسحاق بن منصور الکوسج، حسن بن علی الخلال، حسن بن مدرک، ان کے بیٹے حماد بن یحییٰ بن حماد شیبانی، ابوداوٗد سلیمان بن سیف حرانی، شجاع بن مخلد، عبداللہ بن عبدالرحمٰن دارمی، ابوقدامہ عبیداللہ بن سعید السرخسی، محمد بن بشار بندار، محمد بن یحییٰ بن عبداللہ الذہلی، محمد بن معمر الجران اور احمد بن اسحاق السرمادی رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔(۱)

یحییٰ بن حماد سے سب سے آخر میں حدیث کی روایت کرنے والے ''ابومسلم ابراہیم بن عبداللہ الکجی رحمہ اللہ'' ہیں۔(۲)

ابن سعد رحمہ اللہ فرماتے ہیں:"كان ثقة، كثير الحديث".(۳)

امام ابوحاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:"ثقة".(٤)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(۵)

محمد بن نعمان بن عبدالسلام رحمہ اللہ کہتے ہیں:"لم أر أعبد منه".(٦)

امام عجلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:"بصري ثقة، وكان من أروى الناس من أبي عوانة".(۷)

امام بخاری رحمہ اللہ، حسن بن مدرک رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ ان کا انتقال ۲۱۵ ہجری میں ہوا۔(۸)

---

(۱) تلامذہ اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تهذيب الكمال: ۳۱/۲۷۷، تهذيب التهذيب: ٤/٣٤١، سير أعلام النبلاء: ١٠/١٣٩

(۲) تهذيب التهذيب: ٤/٣٤٩

(۳) الطبقات الكبرىٰ لابن سعد: ٧/٣٠٦، دار صادر، بيروت

(٤) الجرح والتعديل: ٩/١٣٨

(٥) كتاب الثقات لابن حبان: ٩/٢٥٧

(٦) تهذيب الكمال: ٣١/ ٢٧٨، تهذيب التهذيب: ٤/٣٤٩، سير أعلام النبلاء: ١٠/ ١٤٠

(٧) معرفة الثقات للعجلي: ٢/٣٥١

(٨) تهذيب الكمال: ٣١/٢٧٨، تهذيب التهذيب: ٤/٣٤٩، كتاب الثقات لابن حبان: ٩/٢٥٧، سير =

أبو عوانة

یہ مشہور محدّث ابوعوانہ الوضاح الیشکری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "بدء الوحي" کی چوتھی حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔(۱)

سليمان

یہ مشہور محدّث سلیمان بن ابی سلیمان ابواسحاق شیبانی کوفی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات "کتاب الحیض، باب مباشرة الحائض" کے تحت گزر چکے ہیں۔

(واضح رہے کہ علامہ عینی رحمہ اللہ نے ''سلیمان بن ابی سنان فیروز'' کہا ہے، جو کہ شاید کاتب کی غلطی ہے۔صحیح ''سلیمان بن ابی سلیمان'' ہے۔)

عبدالله بن شداد

یہ مشہور محدّث عبداللہ بن شداد بن الہادلیثی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ''ابوالولید'' ہے اور نام ''اسامہ'' ہے۔

ان کے حالات بھی "کتاب الحیض، باب مباشرة الحائض" کے تحت گزر چکے ہیں۔

ميمونة

یہ ام المؤمنین حضرت میمونہ بنت الحارث رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات "کتاب العلم، باب السمر في العلم" کے تحت گزر چکے ہیں۔(۲)

سندِ حدیث سے متعلق چند نکات

اس حدیث کی سند سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کو امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنے سے کم عمر شیخ حسن بن مدرک رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے، امام بخاری رحمہ اللہ اور حسن بن مدرک رحمہ اللہ دونوں یحییٰ بن حماد رحمہ اللہ

= أعلام النبلاء: ۱۰/ ۱٤۰، عمدة القاري:۳/ ٤۷۰

(۱) كشف الباري: ۱/ ٤۳٤

(۲) كشف الباري: ٤/ ٤۲۰

سے کسبِ علم حدیث میں شریکِ درس رہے ہیں، بلکہ امام بخاری رحمہ اللہ حسن بن مدرک رحمہ اللہ سے قدیم ہیں، تو جس طرح امام بخاری، حسن بن مدرک سے روایت کرتے ہیں، ایسے ہی یحییٰ بن حماد سے بھی روایت کرتے ہیں۔ اس مقام پر ایک نکتہ کی بات یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ اس روایت کو اپنے شیخ حضرت یحییٰ بن حماد رحمہ اللہ سے نہیں سن سکے تھے اور چونکہ حسن بن مدرک رحمہ اللہ، یحییٰ بن حماد رحمہ اللہ کی روایات کو جانتے تھے، اس لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے اس روایت کو حسن بن مدرک رحمہ اللہ سے روایت کیا۔(۱)

نیز اس سند میں ایک اور نکتہ کی بات یہ بھی ہے کہ ''ابوعوانہ الوضاح'' رحمہ اللہ نے اس حدیث کو اپنی کتاب سے بیان کیا ہے، اپنے حافظے کی بنیاد پر بیان نہیں کیا اور ابوعوانہ رحمہ اللہ کے بارے میں ائمہ نقد وجرح نے لکھا ہے کہ جب وہ اپنی کتاب سے کسی حدیث کو بیان کریں، تو وہ حدیث اس حدیث کے مقابلے میں زیادہ قوی اور معتبر ہوگی، جسے انہوں نے اپنے حافظے پر اعتماد کرتے ہوئے بیان کیا ہوگا، چنانچہ ابن مہدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كتاب أبي عوانة أثبت من هشيم".(۲)

امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "إذا حدث أبو عوانة من كتابه، فهو أثبت وإذا حدث من غير كتابه، ربما وهم".(۳)

امام ابوزرعہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "أبو عوانة ثقة إذا حدث من الكتاب".(٤)

حضرت عبداللہ بن شداد، حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے بھانجے اور حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا ان کی خالہ ہیں اور عبداللہ بن شداد کی والدہ سلمیٰ بنت عمیس اور حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا دونوں آپس میں ماں شرک بہنیں ہیں۔(۵)

---

(۱) فتح الباري: ۱/ ٤۳۰، عمدة القاري: ۳/ ٤۷۰

(۲) فتح الباري: ۱/ ٤۳۰، عمدة القاري: ۳/ ٤۷۰، الجرح والتعديل: ۹/ ٤۰، تهذيب التهذيب: ۱۱/ ۱۰٤، دار الفكر، تهذيب الكمال: ۳۰/ ٤٤٦

(۳) عمدة القاري: ۳/ ٤۷۰، الجرح والتعديل: ۹/ ٤۰، تهذيب التهذيب: ۱۱/ ۱۰٤، دار الفكر، تهذيب الكمال: ۳۰/ ٤٤٦

(٤) عمدة القاري: ۳/ ٤۷۰، الجرح والتعديل: ۹/ ٤۱، تهذيب التهذيب: ۱۱/ ۱۰٤، دار الفكر، تهذيب الكمال: ۳۰/ ٤٤۷

(٥) عمدة القاري: ۳/ ٤۷۰

شرح حدیث

(كان تكون)

اس جملے میں تین ترکیبی احتمالات ہیں۔

۱- "کانت" اور "تکون" میں سے کوئی ایک زائد ہے، جیسا کہ شاعر کا قول ہے: "وَجیرانِ لنا کانوا کِرَام". اس مصرعہ میں "کانوا" زائد ہے اور "کرام" حالتِ جرّی میں ہے اور "جیران" کے لیے صفت واقع ہورہا ہے۔

۲- دوسرا احتمال یہ ہے کہ "کانت" میں موجود ضمیر قصہ اس کا اسم ہے اور "تکون حائضاً" کانت کے لیے خبر ہے، جو کہ محل نصب میں واقع ہے۔

۳- تیسرا احتمال یہ ہے کہ تکون "تصیر" کے معنی میں ہے، جو کہ محل نصب میں واقع ہو کر "کانت" کے لیے خبر واقع ہورہا ہے اور "کانت" کا اسم اس میں موجود ضمیر قصہ ہے، جو کہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی طرف راجع ہے اور "تکون" کا اسم اس میں موجود ضمیر قصہ ہے اور اس کی خبر "حائضاً" ہے۔(۱)

(لاتصلي)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لاتصلي "حائضاً" کے لئے تاکیدی جملہ ہے۔(۲) اور علامہ کرمانی رحمہ اللہ نے "لاتصلي" سے متعلق ایک احتمال تو یہ ذکر کیا ہے کہ لاتصلي "حائضاً" کے لیے صفت ہے، اور دوسرا احتمال یہ ذکر کیا کہ لاتصلي "کانت" کی خبر ہے اور درمیانہ جملہ، یعنی: "تکون حائضاً" حال واقع ہورہا ہے۔(۳)

(مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم)

اس سے مراد معروف مسجد نہیں، جہاں باجماعت نماز ادا کی جاتی ہے، بلکہ اس سے مراد گھر میں موجود

---

(۱) عمدة القاري:۳/۴۷۱، شرح الكرماني: ۳/۲۰۸

(۲) عمدة القاري:۳/۴۷۱

(۳) عمدة القاري:۳/۴۷۱، شرح الكرماني: ۳/۲۰۸

حضورا کرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سجدہ گاہ ہے، جہاں آپ نماز پڑھا کرتے تھے۔(۱)

(على خمرته)

الخمرة: بضم الخاء المعجمة وسكون الميم، یہ "خمر" سے مشتق ہے اور "خمر" کے معنی چھپانے کے آتے ہیں، اور "خمرة" سے متعلق شراح رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ اس سے مراد چھوٹا مصلی اور چھوٹی جائے نماز ہے، جو کھجور کے پتوں سے دھاگوں کے ذریعہ بنی جاتی ہے اور اس کو "خمرة" کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ زمین کی گرمی اور سردی سے کھلے ہوئے چہرے اور ہتھیلیوں کو بچاتی اور چھپاتی ہے، اسی کے بڑے کو "حصير" (چٹائی) کہتے ہیں(۲)، اور اسی سے "خمار" بھی ہے، جس سے سر کو ڈھانپا جاتا ہے، جیسا کہ عورتوں کے لیے دوپٹہ، اور مردوں کے لیے عمامہ ہے۔(۳)

علامہ ابن اثیر جزری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ: "الخمرة: السجادة، وهي مقدار مايضع الرجل عليه وجهه في سجوده من حصير أو نسيجة خُوص". یعنی: "خمرة" جائے نماز کو کہتے ہیں، اور چٹائی یا کھجور کے پتوں سے بُنی ہوئی جائے نماز کے اندر "خمرة" کی مقدار اتنی ہے، جس پر انسان حالتِ سجدہ میں اپنا ظاہری چہرہ رکھتا ہے(۴)، اور "خمرة" کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے دھاگے پتوں کے اندر مستور ہوتے ہیں۔(۵)

اس کے بعد علامہ جزری رحمہ اللہ نے "سنن ابی داؤد" کے حوالے سے ایک روایت نقل کی ہے، جس کے الفاظ درج ذیل ہیں:

"عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: جاء ت فأرة، فأخذت تجرّ الفتيلة، فجاء ت بها، فألقتها بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم على

---

(۱) عمدة القاري: ۴۷۱/۳، شرح الكرماني: ۲۰۸/۳، فتح الباري: ۴۳۰/۱

(۲) إعلام الحديث: ۳۷۲، شرح الكرماني: ۲۰۸/۳، فتح الباري: ۴۳۰/۱، عمدة القاري: ۴۷۱/۳

(۳) إعلام الحديث: ۳۷۲، النهاية لابن الأثير: ۵۳۲/۱

(۴) جامع الأصول في أحاديث الرسول: ۴۶۷/۵، دار الفكر، النهاية لابن الأثير: ۵۳۱/۱

(۵) النهاية لابن الأثير: ۵۳۱/۱

الخمرة التي كان قاعداً عليها،فأحرقت منها مثل موضع درهم".(۱)

اور پھر فرمایا کہ اس روایت میں تصریح ہے کہ "خمرة" کا اطلاق بڑی جائے نماز پر بھی ہوتا ہے، جو چہرے کی مقدار سے زیادہ ہوتی ہے۔(۲)

(أصابني بعض ثوبه)

سیاق کا تقاضا یہ ہے کہ "أصابها" ہونا چاہیے۔ جواب یہ ہے کہ "أنها كانت" سے پہلے "قالت" مقدر ہے، اب مطلب یہ ہوا کہ حضرت عبداللہ بن شداد رحمہ اللہ نے "أنها كانت" سے لے کر "وهو يصلي على خمرته" تک روایت بالمعنی کی اور "أصابني بعض ثوبه" کو بعینہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا۔(۳)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جملہ حال ہونے کی وجہ سے محل نصب میں واقع ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جملہ فعلیہ ماضیہ ثبوتیہ جب بھی حال واقع ہوتا ہے، تو بغیر واؤ کے واقع ہوتا ہے، یعنی: جملہ کی ابتداء میں واؤ نہیں آتا۔(۴)

حدیث سے مستنبط احکام

اس حدیث سے شراح کرام رحمہم اللہ نے مختلف احکام مستنبط کئے ہیں۔

۱- حائضہ پاک ہے، کیونکہ اگر وہ نجس ہوتی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھتے ہوئے اپنا کپڑا حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا پر نہ گرنے دیتے اور یہی حکم نفاس والی عورت کا بھی ہے۔

۲- حائضہ عورت اگر نمازی سے قریب ہو، تو اس سے نماز میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔

۳- حائضہ عورت نماز نہیں پڑھتی۔

۴- نمازی کے آگے بستر بچھا سکتے ہیں۔

---

(۱) أخرجه أبوداود في كتاب الأدب، باب في إطفاء النار بالليل،رقم الحديث: ۵۲۴۷

(۲) النهاية لابن الأثير: ۱/ ۵۳۱، فتح الباري: ۱/ ۴۳۰

(۳) شرح الكرماني: ۳/ ۲۰۸

(۴) عمدة القاري: ۳/ ۴۷۱

۵- کھجور کے پتوں سے بنی ہوئی چیز پر نماز پڑھ سکتے ہیں(۱)، خواہ وہ چھوٹی ہو، یا بڑی، بلکہ ایسی چیز پر نماز پڑھنا تواضع اور مسکنت کے زیادہ قریب اور زیادہ موزوں ہے، اور متکبرین جو رنگ برنگے مصلوں پر نماز پڑھتے ہیں، تو وہ بہتر نہیں اور پھر بعض لوگوں کے لیے ریشمی مصلے تیار کیے جاتے ہیں، ان پر نماز پڑھنا مکروہ ہے، اگر چہ ریشمی کپڑے کو پاؤں تلے روندھنا جائز ہے، مگر اس سے غرور وسرکشی کے جذبات ابھرتے ہیں، اس لیے ناپسندیدہ ہے۔(۲)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

ماقبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ صرف ابوذر رحمہ اللہ کی روایت میں اس حدیث پر لفظ "باب" موجود ہے اور ایسی صورت میں یہ باب، بابِ سابق کے لیے بمنزلہ فصل ہے، جس کی تفصیل ابتداء میں گزر چکی ہے اور اصیلی رحمہ اللہ وغیرہ کی روایت میں لفظ "باب" موجود نہیں، تو ان نسخوں کے اعتبار سے بھی اس حدیثِ میمونہ رضی اللہ عنہا کی ترجمۃ الباب "باب الصلاة على النفساء" کے ساتھ مناسبت کی توجیہ ابتداء میں گزر چکی ہے۔(۳)

براعۃ اختتام

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی عادت ہے کہ وہ کتاب کے آخر میں کوئی لفظ اختتام پر دلالت کرنے والا لاتے ہیں، اُس لفظ سے کتاب کے اختتام کی طرف اشارہ تو ہوتا ہی ہے، لیکن ساتھ ساتھ وہ انسان کو بھی اس کا خاتمہ یاد دلاتے ہیں، جس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ دیکھو یہ کتاب جس میں علمی مباحث کو ذکر کیا گیا ہے، اختتام کو پہنچ گئی، ایسے ہی تمہاری زندگی کی کتاب بھی ایک دن اپنے اختتام کو پہنچ جائے گی، لہذا غافل نہ رہو، اور یہاں "کتاب الحیض" کے اختتام پر براعۃ اختتام اس طرح ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے سب سے آخری باب "باب الصلاة على النفساء" قائم کیا ہے، جس سے کتاب کے اختتام کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے اور موت کی یاد بھی تازہ ہوتی ہے۔ شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس براعۃ اختتام کو ہم حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا سے بھی مستنبط کر سکتے ہیں، کیونکہ اس حدیث میں ہے: "لاتصلي" اور نماز نہ پڑھنا

---

(۱) شرح الكرماني: ۳/ ۲۰۸، عمدة القاري: ۳/ ۴۷۱

(۲) عمدة القاري: ۳/ ۴۷۱

(۳) عمدة القاري: ۳/ ۴۷۱

میت ہی کی شان ہوتی ہے اوراس سے بھی زیادہ واضح عبارت بعد کی ہے، یعنی: "وهي مفترشة بحذاء مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم" اور یہ بعینہ وہی صورت اور وہی منظر ہے، جو نمازِ جنازہ کا ہوتا ہے۔(۱)

فائدہ

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "کتاب الحیض" کل ۴۷، احادیث پر مشتمل ہے، ان میں سے جو احادیث مکرر ہیں، خواہ "کتاب الحیض" میں، یا جو "کتاب الحیض" سے پہلے گزر چکی ہیں، ان کی تعداد ۲۲ ہے، ان ۲۲ میں سے ۱۰/دس حدیثیں سند متصل کے ساتھ ہیں اور باقی ۱۲ حدیثیں "تعلیقات" اور "متابعات" ہیں اور جو احادیث مکرر نہیں ہیں، نہ "کتاب الحیض" میں اور نہ "کتاب الحیض" سے پہلے گزری ہیں، وہ کل ۲۵ حدیثیں ہیں، جن میں ایک معلق روایت ہے، باقی ۲۴ حدیثیں متصل سند کے ساتھ ہیں، اور وہ معلق روایت درج ذیل ہے: "كان يذكر الله على كل أحيانه".

امام مسلم رحمہ اللہ نے بھی سوائے ۴ حدیثوں کے باقی تمام حدیثوں میں امام بخاری رحمہ اللہ کی موافقت کی ہے، اور وہ چار حدیثیں درج ذیل ہیں:

١-حديث عائشة رضي الله عنها: "كانت إحدانا تحيض، ثم تقترص الدم ...الحديث

٢-حديث عائشة رضي الله عنها: "ما كان لإحدانا إلا ثوب واحد ....". الحديث

٣-حديث أم عطية رضي الله عنها: "كنا لانعد الصفرة.................". الحديث

٤-حديث ابن عمر رضي الله عنهما: "رخص للحائض أن تنفر ....". الحديث

اور "کتاب الحیض" میں حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین کے کل ۱۵/پندرہ آثار مروی ہیں اور سب معلق ہیں۔(۲)

---

(١) الكنز المتواري: ٢/٩٤-٣/٣١٢، لامع الدراري: ١/٢،٥٣٢/٢٩٤

(٢) فتح الباري: ١/٤٣٠

هـذا آخر ما أردنا إيراده هنا في شرح " كتاب الحيض " من الجامع الـصـحيح للإمام البخاري رحمه الله، للشيخ المحدث الجليل سليم الله خان حفظه الله ورعاه، ومتعنا الله بطول حياته بصحة وعافية ، وقد وقع الفراغ من تسـويـده وإعادة النظر فيه بيوم الخميس ١٩ ربيع الآخر ١٤٣٥ هـ الموافق ٢٠ فبرائر ٢٠١٤م .

والـحـمـد لـلّـه الـذي بنعمته تتم الصالحات ، والصلاة والسلام علىٰ النبي الأمي وعلىٰ آله و أصحابه وتابعيه بإحسان إلىٰ يوم الدين .

رتبه وراجع نصوصه وعلق عليه مبارك علي بن محمد رياض، عضو قسـم التـحـقيق والتصنيف والأستاذ بالجامعة الفاروقية بكراتشي ، باكستان. هـذا ونسـألِ الـلّه عزّ وجلّ أن يرزقنا الصدق والإخلاص في العمل، وأن يمنّ عـلـينا بحسن القبول، وأن ينفع بما وفقنا إليه من خدمة لهذا الكتاب الجليل، وأن يجعل هذا في صحيفتي وصحيفة أبوي و شيوخي وأساتذتي ومن علمني من المسلمين . وصلّى الله علىٰ النبي الأمي وعلىٰ آله وصحبه وبارك وسلّم .

مصادر ومراجع

☆–القرآن الكريم

☆–الاستذكار، للإمام الحافظ أبي عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر المالكي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٤٦٣، دار إحياء التراث العربي

☆–الاستيعاب في أسماء الأصحاب (بهامش الإصابة)، للإمام الحافظ أبي عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر المالكي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٤٦٣، دار الفكر، بيروت

☆–الاعتدال في نقد الرجال، للإمام المحدث الحافظ أبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٧٤٨هـ، دار المعرفة / دار إحياء الكتب العربية

☆–الأبواب والتراجم لصحيح البخاري، للشيخ العلام محمد زكريا الكاندهلوي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١٤٠٢، الموافق سنة ١٩٨٢ء، ايج، ايم، سعيد، كمبني

☆–الأسماء المبهمة في الأنباء المحكمة، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي رحمه الله، بتحقيق الدكتور عز الدين علي السيد، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٧هـ ١٩٩٧م

☆–الأعلام، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين

☆–الأنساب، للإمام أبي سعد عبدالكريم بن محمد ابن منصور التميمي السمعاني رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٥٦٢هـ، دار الفكر للطباعة والنشر

☆–الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، للإمام أبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٣١٩هـ، دار طيبة، الرياض

☆–الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، للإمام الجليل الحافظ عماد الدين

أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٧٧٤هـ، ألّفه أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت

☆–البحر الرائق شرح كنز الدقائق، للإمام العلام الشيخ زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم المصري الحنفي، المتوفىٰ سنة ٩٧٠هـ، دار الكتب العلمية

☆–البداية والنهاية، للإمام الحافظ أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٧٧٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت / دار إحياء التراث العربي

☆–البناية شرح الهداية، للإمام المحدث الفقيه محمود بن أحمد بن موسىٰ بن أحمد بن الحسين، المعروف ببدرالدين العيني الحنفي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٨٥٥، دار الكتب العلمية

☆–البيان والتحصيل (في فقه الإمام مالك)، للإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٤٥٠هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت

☆–التاريخ الكبير، للحافظ النقاد شيخ الإسلام أبي عبدالله إسماعيل بن إبراهيم البخاري رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٢٥٦ هـ الموافق ٨٦٩ م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

☆–التبيان في إعراب القرآن، للإمام المفسر أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبدالله العكبري رحمه الله، المروفى سنة ٦١٦هـ،بتحقيق علي محمد البجاوي، قام بنشره عيسىٰ البابي الحلبي وشركاؤه

☆–التحقيق في مسائل الخلاف، للإمام الحافظ جمال الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٥٩٧ هـ، دار الوعي العربي، القاهرة / مكتبة ابن عبدالبر، دمشق

☆–التسهيل لعلوم التنزيل، للشيخ الإمام العلامة المفسر أبي القاسم محمد بن أحمد بن جزّي الكلبي رحمه الله، المتوفى سنة ٧٤١هـ، دار الكتب العلمية

☆–التفسير الكبير / مفاتيح الغيب، للإمام المفسر الكبير أبي عبدالله محمد بن عمر

بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٦٠٤، دار الكتب العلمية، بيروت

☆—التفسير المظهري، للعلامة القاضي محمد ثناء الله رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١٢٢٥هـ، بلوجستان بك دبو، باكستان

☆—التفسير لابن كثير، للإمام الجليل الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٧٧٤هـ، وحيدي كتب خانه / مؤسسة قرطبة

☆—التفسير للطبري (جامع البيان عن تأويل القرآن)، للإمام المفسر أبي جعفر محمد بن جرير الطبري رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٣١٠ هـ، مكتبة ابن تيمية، القاهرة

☆—التفسير للإمام أبي الحجاج مجاهد بن جبر القرشي المخزومي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١٠٤ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت

☆—التمهيد لما في الموطا من المعاني والأسانيد، للإمام الحافظ أبي عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر المالكي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٤٦٣، المكتبة التجارية، مكة المكرمة

☆—التوضيح لشرح الجامع الصحيح، للإمام سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري الشافعي المعروف بابن ملقن رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٨٠٤هـ، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية

☆—الجامع لأحكام القرآن، للإمام العلام أبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٦٧١ هـ، دار إحياء التراث العربي

☆—الجرح والتعديل، للإمام الحافظ شيخ الإسلام أبي محمد عبدالرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٣٢٧هـ، الطبعة الأولىٰ بمطبعة دائرة المعارف العثمانية، بحيدرآباد، دكن، الهند/ دار الكتب العلمية

☆—الجوهر النقي علىٰ السنن الكبرىٰ (للإمام البيهقي)، للعلامة علاء الدين بن علي

بن عثمان الماريني الشهير بابن التركماني رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٧٤٥ هـ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد، الدكن سنة ١٣٤٤ هـ

☆–الحاوي الكبير (في فقه الإمام الشافعي) للإمام الفقيه أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٤٥٠هـ، دار الكتب العلمية، بيروت

☆–الدر المختار، للإمام العلام علاء الدين محمد بن علي بن محمد الحصكفي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١٠٨٨ هـ، دار عالم الكتب، الرياض

☆–الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، للإمام شهاب الدين أبي العباس بن يوسف ابن محمد بن إبراهيم، المعروف بالسمين الحلبي، دار الكتب العلمية

☆–الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم، للإمام الحافظ أبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٧٤٨ هـ، دار البشائر الإسلامية

☆– التاج والإكليل (في فقه الإمام مالك)، للإمام العلامة أبي عبدالله محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٨٩٧ هـ، دار الفكر، بيروت

☆–السلوك في طبقات العلماء والملوك، للشيخ بهاء الدين محمد بن يوسف بن يعقوب الجندي الكندي رحمه الله، المتوفىٰ قبل سنة ٧٣٢هـ، مكتبة الإرشاد

☆–السنن الكبرىٰ، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٤٥٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت / مجلس دائرة المعارف الإسلامية بهند

☆–السنن الكبرىٰ، للإمام أبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٣٠٣ هـ، إدارة التاليفات الأشرفية، ملتان

☆–السيرة النبوية، للإمام أبي محمد عبدالملك بن هشام المعافري رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٢١٣هـ، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان

☆–الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، للإمام أبي البركات أحمد بن محمد العدوي، الشهير بالدردير رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١٢٠١هـ، دا رالكتب العلمية

☆–الضعفاء والمتروكون، للإمام الحافظ جمال الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٥٩٧ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت

☆–الطبقات الكبرىٰ، للإمام محمد بن سعد بن منيع أبي عبدالله البصري الزهري رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٢٣٠ هـ، دار صادر، بيروت / مكتبة الخانجي، القاهرة

☆–العزيزشرح الوجيز المعروف بشرح الكبير، للإمام أبي القاسم عبدالكريم بن محمد بن عبدالكريم الرافعي القزويني الشافعي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٦٢٣ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

☆–العلل المتناهية، للإمام الحافظ جمال الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٥٩٧ هـ، دا ر الكتب العلمية، بيروت

☆–العلل الواردة في الأحاديث النبوية، للإمام الحافظ أبي الحسن علي بن عمر ابن أحمد بن مهدي الدار قطني رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٣٨٥ هـ دار طيبة

☆–الفائق في غريب الحديث والأثر، لإمام اللغة العلامة جار الله محمود بن عمر الزمخشري رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٥٣٨هـ، دارالفكر،

☆–الفتاوى الهندية المعروفة بالفتاوىٰ العالمكيرية، للعلامة الهمام الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند الأعلام، دار الكتب العلمية، بيروت

☆–الفروق اللغوية، للإمام الأريب اللغوي أبي هلال العسكري، دار العلم والثقافة، القاهرة

☆–الفواكه الدواني علىٰ رسالة ابن أبي زيد القيرواني، للعلامة الشيخ أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنّا النفراوي الأزهري المالكي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١١٢٦ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

☆–الفوائد البهية، للشيخ المحقق المحدث أبي الحسنات محمد عبدالحي بن محمد عبدالحليم الأنصاري اللكنوي الهندي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١٣٠٤هـ، قديمي كتب

خانه

☆–الكاشف في معرفة من له الرواية في الكتب الستة، للإمام شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أحمد الذهبي الدمشقي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٧٤٨ هـ، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة / مؤسسة علوم القرآن، جدة

☆–الكافي(في فقه الإمام أحمد بن حنبل)، لموفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الدمشقي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٦٢٠ هـ، دار هجر للطباعة والنشر

☆–الكامل في التاريخ، للإمام العلامة عمدة المؤرخين أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبدالكريم بن عبدالواحد الشيباني، المعروف بابن الأثير الجزري،الملقب بعز الدين رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٦٣٠ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

☆–الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للعلامة جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٥٣٨هـ، مكتبة العبيكان

☆–الكفاية على هامش فتح القدير، قيل هي للعلامة محمود بن عبيدالله ابن تاج الشريعة مؤلف الوقاية رحمه الله، ٦٧٢ هـ، المكتبة الرشيدية كوئته

☆–الكنز المتواري،للشيخ العلام محمد زكريا الكاندهلوي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١٤٠٢ ،مؤسسة الخليل الإسلامي، فيصل آباد

☆–الكنىٰ والأسماء، للإمام الحافظ أبي بشر محمد بن أحمد بن حماد الدولابي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٣١٠ هـ، بتحقيق أبي قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار ابن حزم

☆–الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري، للإمام الجليل أحمد بن إسماعيل بن عثمان بن محمد الكوراني الشافعي ثم الحنفي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٨٩٣هـ، دار إحياء التراث العربي

☆–الكوكب الدري، للإمام المحدث الشيخ رشيد أحمد الجنجوهي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١٣٢٣ هـ، مطبعة ندوة العلماء، لكنؤ

☆–المجموع شرح المهذب، للإمام العلامة الفقيه الحافظ أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٦٧٦ هـ، إدارة الطباعة المنيرية

☆–المحكم والمحيط الأعظم، لإمام اللغة أبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المعروف بابن سيده رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٤٥٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت

☆–المحلىٰ بالآثار، للإمام المحدث أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٤٥٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

☆–المخصص، لإمام اللغة أبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المعروف بابن سيده رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٤٥٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت

☆– طبقات المدلسين، للإمام للحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن الحجرشهاب الدين العسقلاني الشافعي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٨٥٢ هـ،مكتبة المنار، أردن

☆–المدونة الكبرىٰ، لإمام دار الهجرة مالك بن أنس الأصبحي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١٧٩هـ، دار صادر، بيروت / دار الكتب العلمية، بيروت

☆–المستدرك على الصحيحين، للإمام الحافظ أبي عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٤٠٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

☆–المصنف لابن أبي شيبة، للإمام أبي بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٢٣٥هـ، شركة دار القبلة / مؤسسة علوم القرآن / إدارة القرآن والعلوم الإسلامية باكستان

☆–المصنف لعبدالرزاق، للإمام المحدث أبي بكرعبدالرزاق بن همام الصنعاني رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٢١١هـ، دار الكتب العلمية / المكتب الإسلامي، بيروت

☆–المعجم الأوسط، للإمام الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني رحمه

الله، المتوفیٰ سنة ٣٦٠ هـ، دار الحرمين بالقاهرة

☆-المعجم الكبير، للإمام الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني رحمه الله، المتوفیٰ سنة ٣٦٠ هـ، مكتبة العلوم والحكم

☆-المُغْرِب في ترتيب المعرب، للإمام اللغوي أبي الفتح ناصر الدين المطرزي، المتوفیٰ سنة ٦١٠ هـ، بتحقيق محمود فاخوري و عبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب

☆-المغني في فقه الإمام أحمد رحمه الله، للإمام موفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة رحمه الله، المتوفیٰ سنة ٦٢٠ هـ، دار الفكر / دار عالم الكتب، الرياض

☆-المنتقیٰ (شرح مؤطا الإمام مالك)، للإمام القاضي أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي رحمه الله، المتوفیٰ سنة ٤٩٤ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

☆-المنهاج شرح النووي علیٰ صحيح الإمام مسلم، للإمام العلامة الفقيه الحافظ أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي رحمه الله، المتوفیٰ سنة ٦٧٦ هـ، دار المعرفة / المطبعة المصرية بالأزهر

☆-الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية

☆-الموطأ للإمام مالك، للإمام مالك بن أنس الأصبحي رحمه الله، برواية يحيیٰ بن يحيیٰ الليثي رحمه الله، المتوفیٰ سنة ١٧٩هـ، دار الكتب العلمية / دار إحياء التراث العربي

☆-النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير (شرح الجامع الصغير للإمام الشيباني)، للشيخ المحقق المحدث أبي الحسنات محمد عبدالحيي بن محمد عبدالحليم الأنصاري اللكنوي الهندي رحمه الله، المتوفیٰ سنة ١٣٠٤هـ، عالم الكتب، بيروت

☆-النكت علی كتاب ابن الصلاح، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن الحجر العسقلاني رحمه الله، المتوفیٰ سنة ٨٥٢هـ، بتحقيق الدكتور ربيع بن هادي عمير، دار الراية للنشر والتوزيع

☆-النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن

محمد الجزري، المعروف بابن الأثير رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٦٠٦هـ

☆–النهر الفائق شرح كنز الدقائق، للإمام سراج الدين عمر بن إبراهيم ابن نجم الحنفي، المتوفىٰ سنة ١٠٠٥هـ، دار الكتب العلمية

☆–الإجماع، للإمام العلامة أبي بكرمحمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٣١٨هـ، مكتبة الفرقان، عجمان

☆–الإصابة في تمييز الصحابة، للإمام الحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن الحجرشهاب الدين العسقلاني الشافعي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٨٥٢ هـ،دار الفكر، بيروت / دار الجيل، بيروت

☆–أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٥٤٣ هـ، دار الكتب العلمية

☆–أحكام القرآن، للإمام حجة الإسلام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٣٧٠،هـ، دار الكتب العلمية

☆–أحكام القرآن، للشيخ مولانا أشرف علي التهانوي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١٣٦٢هـ، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

☆–أسد الغابة في معرفة الصحابة، للإمام عز الدين أبي الحسين علي بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٦٣٠ هـ، دار الكتب العلمية

☆–أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، للإمام المحدث أبي سليمان حمد بن محمد الخطابي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٣٨٨هـ، مركز إحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرىٰ، مكة المكرمة

☆–أنوارُالباري، للشيخ السيد أحمد رضا البجنوري رحمه الله، إدارة التاليفات الأشرفية، ملتان

☆–أوجز المسالك، للإمام المحدث محمد زكريا الكاندهلوي المدني رحمه الله،

المتوفىٰ سنة ١٤٠٢ هـ، دار القلم، دمشق

☆-بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي رحمه الله، التوفىٰ سنة ٥٨٧ هـ،الطبعة الثانية (١٤٢٤هـ)،دار الكتب العلمية /الطبعة الثانية (١٤٠٦هـ)

☆-بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام القاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رشد المالكي القرطبي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٥٩٥ هـ، دار الكتب العلمية

☆-بذل المجهود، للشيخ المحدث خليل أحمد السهارنبوري رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١٣٤٦ هـ، مركز الشيخ أبي الحسن الندوي

☆-بهجة النفوس وتحليها بمعرفة ما لها وما عليها، شرح مختصر لصحيح البخاري، للإمام المحدث الورع أبي محمد عبد الله بن أبي جمرة الأندلسي رحمه الله، المتوفى سنة ٦٩٩هـ، مطبعة الصدق الخيرية بجوار الأزهر بمصر

☆-بيان القرآن، للشيخ مولانا أشرف علي التهانوي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١٣٦٢هـ، إدارة التاليفات الأشرفية

☆-تاج التراجم، للإمام أبي الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن قطلوبغا السودوني (نسبة إلى معتق أبيه سودون الشيخوني) الجمالي الحنفي، المتوفى سنة ٨٧٩هـ، بتحقيق محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق

☆-تاج العروس، للشيخ أبي الفيض محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني، الملقب بمرتضىٰ الزبيدي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١٢٠٥ هـ، دار الهداية

☆-تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، للإمام شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أحمد الذهبي الدمشقي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٧٤٨ هـ،دار الكتاب العربي

☆-تاريخ بغداد (مدينة السلام)، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت المعروف بالخطيب البغدادي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٤٦٣ هـ، دار الغرب الإسلامي،

☆-تبيين الحقائق، للإمام فخر الدين بن عثمان بن علي الزيلعي الحنفي رحمه الله، المتوفیٰ سنة ٧٤٣ هـ، دار الكتب العلمية

☆-تحفة الأحوذي بشرح الجامع للإمام الترمذي، للإمام الحافظ أبي العلي محمد بن عبدالرحمن ابن عبدالرحيم المباركفوري رحمه الله، المتوفیٰ سنة ١٣٥٣ هـ، دار الفكر

☆-تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، للحافظ المتقن جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزّي رحمه الله، المتوفیٰ سنة ٧٤٢هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية: ١٤٠٣/ ١٩٨٣ م

☆-تحفة الباري شرح صحيح البخاري، للإمام شيخ الإسلام أبي يحيىٰ زكريا بن محمد الأنصاري الشافعي رحمه الله، المتوفیٰ سنة ٩٢٦ هـ، دار الكتب العلمية / دار ابن حزم / مكتبة الرشد

☆-تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، للحافظ ولي الدين أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين أبي زرعة العراقي رحمه الله تعالىٰ، المتوفیٰ سنة ٨٢٦هـ، مكتبة الرشد، الرياض

☆-تذكرة الحفاظ، للإمام الحافظ أبي عبدالله شمس الدين محمد بن عثمان الذهبي رحمه الله، المتوفیٰ سنة ٧٤٨هـ، دار إحياء التراث العربي / دائرة المعارف النظامية بهند

☆-ترتيب الصحاح، للإمام إسماعيل بن حماد الجوهري، المتوفیٰ سنة ٣٩٣هـ، دار المعرفة، بيروت، لبنان

☆-تسمية مشائخ الإمام النسائي وذكر المدلسين، للإمام أبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي رحمه الله، المتوفیٰ سنة ٣٠٣ هـ، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع

☆-تعليقات علىٰ تفسير ابن كثير، للشيخ عبدالرزاق المهدي، وحيدي كتب خانه

☆-تعليقات علىٰ بذل المجهود، للشيخ المحدث خليل أحمد السهارنبوري رحمه الله، المتوفیٰ سنة ١٣٤٦ هـ، مركز الشيخ أبي الحسن الندوي

☆-تعليقات علىٰ سير أعلام النبلاء، للدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة

☆–تعليقات على كتاب الحجة على أهل المدينة للإمام محمد بن الحسن الشيباني، للعلامة السيد مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٣ هـ

☆–تغليق التعليق، للحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن الحجر شهاب الدين العسقلاني الشافعي رحمه الله، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ، المكتبة الأثرية باكستان

☆–تقريب التهذيب، للحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن الحجر شهاب الدين العسقلاني الشافعي رحمه الله، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ،دار الرشيد، سوريا،حلب

☆–تقرير بخاري،للشيخ العلام محمد زكريا الكاندهلوي رحمه الله، المتوفى سنة ١٤٠٢، مكتبة الشيخ، كراتشي

☆–تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن الحجر العسقلاني رحمه الله، المتوفى سنة ٨٥٢هـ، مؤسسة قرطبة / دار المشكاة للبحث العلمي

☆–تلقيح فهوم أهل الأثر في عيون التاريخ والسير، للإمام الحافظ جمال الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي رحمه الله، المتوفى سنة ٥٩٧ هـ، المطبعة النموذجية

☆–تهذيب الأسماء واللغات، للإمام العلامة الحافظ الفقيه أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي رحمه الله، المتوفى سنة ٦٧٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت

☆–تهذيب التهذيب، للحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن الحجر شهاب الدين العسقلاني الشافعي رحمه الله، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ، مؤسسة الرسالة

☆–تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للحافظ المتقن جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزّي رحمه الله، المتوفى سنة ٧٤٢هـ، مؤسسة الرسالة

☆–تهذيب اللغة للأزهري، لإمام اللغة العلامة أبي منصور بن أحمد الأزهري رحمه الله، المتوفى سنة ٣٧٠هـ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر

☆–جامع الأصول في أحاديث الرسول، للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري، المعروف بابن الأثير رحمه الله، المتوفى سنة ٦٠٦هـ، دار الفكر

☆–جامع الترمذي، للإمام الحافظ أبي عيسىٰ محمد بن عيسىٰ بن سورة ابن موسىٰ الترمذي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٢٧٩

☆–حاشية الدسوقي (علىٰ الشرح الكبير)، للإمام العلام الشيخ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١٢٣٠ هـ، دار الكتب العلمية

☆–حاشية السندي علىٰ صحيح البخاري، للإمام أبي الحسن نور الدين محمد بن عبدالهادي السندي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١١٣٨هـ، قديمي كتب خانه

☆–حاشية الطحطاوي علىٰ مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، للإمام العلامة أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١٢٣١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت

☆–حجة الوداع وعمرات النبي ﷺ، للإمام المحدث محمد زكريا الكاندهلوي المدني رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١٤٠٢ هـ،معهد الخليل الإسلامي، كراتشي

☆–حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبدالله الأصفهاني رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٤٣٠هـ، دار الفكر، بيروت/ دار الكتب العلمية، بيروت

☆–خلاصة الخزرجي (خلاصة تذهيب تهذيب الكمال)، للعلامة صفي الدين الخزرجي رحمه الله، المتوفىٰ بعد سنة ٩٢٣هـ، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب

☆–دلائل النبوة، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٤٥٨ هـ، دار الكتب العلمية / المكتبةالأثرية، لاهور / دار الريان للتراث

☆–رد المحتار، للفقيه العلام محمد أمين بن عمر، الشهير بابن عابدين رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١٢٥٢ هـ، دار عالم الكتب / دار الثقافة والتراث، دمشق، سورية

☆–رسالة شرح تراجم أبواب صحيح البخاري (المطبوع مع صحيح البخاري)، للإمام المحدث الشاه ولي الله رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١١٧٦ هـ، قديمي كتب خانه

☆–رسائل ابن عابدين، للفقيه العلام محمد أمين بن عمر، الشهير بابن عابدين

رحمه الله، المتوفیٰ سنة ١٢٥٢ هـ، المكتبة الرشيدية، كوئته

☆–روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للعلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي رحمه الله، المتوفیٰ سنة ١٢٧٠، دار الكتب العلمية/ دار إحياء التراث العربي

☆–زاد المعاد في هدي خير العباد، للإمام العلامة المحدث شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، المعروف بابن القيم الجوزية رحمه الله، المتوفیٰ سنة ٧٥١هـ، مؤسسة الرسالة / مكتبة المنار الإسلامية

☆–سراج القاري، للشيخ عبدالرحيم مد ظله رحمه الله، الجامعة القاسمية دار العلوم زكريا بهند

☆–سنن ابن ماجه، للإمام الحافظ أبي عبدالله محمد بن يزيد الربعي ابن ماجه القزويني رحمه الله،المتوفیٰ سنة ٢٧٣هـ دار السلام

☆–سنن الدار قطني، للإمام المحدث الحافظ الكبير علي بن عمر الدار قطني رحمه الله، المتوفیٰ سنة ٣٨٥هـ، دار نشر الكتب الإسلامية لاهور / مؤسسة الرسالة / دار المعرفة، بيروت

☆–سنن الدارمي، للإمام الحافظ عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي السمرقندي رحمه الله، المتوفیٰ سنة ٢٥٥هـ، قديمي كتب خانه

☆–سنن النسائي، للإمام الحافظ أبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي ابن سنان النسائي رحمه الله، المتوفیٰ سنة ٣٠٣هـ، دار السلام

☆–سنن أبي داود، للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأذدي السجستاني رحمه الله، المتوفیٰ سنة ٢٧٥هـ، دار السلام

☆–سير أعلام النبلاء، للإمام شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي رحمه الله، المتوفیٰ سنة ٧٤٨هـ، مؤسسة الرسالة

☆–شذرات الذهب في أخبار من ذهب، للإمام شهاب الدين أبي الفلاح عبدالحيّ

بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي الدمشقي رحمه الله، التوفىٰ سنة ١٠٨٩هـ، دار ابن كثير

☆-شرح ابن عقيل علىٰ ألفية (الإمام جمال الدين) ابن مالك، للعلامة النحوي بهاء الدين عبدالله بن عقيل العقيلي المصري الهمذاني رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٧٦٩هـ، قديمي كتب خانه

☆- التوشيح شرح الجامع الصحيح، للإمام الجليل أبي الفضل جلال الدين عبدالرحمن السيوطي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٩١١ هـ، مكتبة الرشد، الرياض / دار الكتب العلمية

☆-شرح الزرقاني علىٰ المواهب اللدنية، للإمام محمد بن عبدالباقي بن يوسف الزرقاني رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١١٢٢ هـ،

☆-شرح الزرقاني علىٰ الموطأ،للإمام محمد بن عبدالباقي بن يوسف الزرقاني رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١١٢٢ هـ، دار الكتب العلمية

☆-شرح الزركشي، للإمام شمس الدين أبي عبدالله محمد بن عبدالله الزركشي المصري الحنبلي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٧٧٢ هـ، مكتبة العبيكان / دار الكتب العلمية

☆-شرح الطيبي على مشكاة المصابيح، (المسمّىٰ ب " الكاشف عن حقائق السنن ") للإمام الكبير شرف الدين حسين بن محمد بن عبدالله الطيبي رحمه الله، المتوفى سنة ٧٤٣هـ، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي

☆-شرح الكرماني، (الكواكب الدراري)، للإمام العلام شمس الدين محمد بن يوسف بن علي الكرماني رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٧٨٦، دار إحياء التراث العربي

☆-شرح صحيح البخاري (المسمىٰ بفتح الباري)، للإمام العلام زين الدين عبدالرحمن بن أحمد ابن رجب الحنبلي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٧٩٥ هـ، دار الكتب العلمية / مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة

☆-شرح صحيح البخاري، لأبي الحسن علي بن خلف بن عبدالملك ابن بطال البكري القرطبي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٤٤٩هـ، دار الكتب العلمية / مكتبة الرشد،رياض

☆-شرح لباب المناسك (المسلك المتقسّط في المنسك المتوسط علىٰ لباب المنا

سك للإمام السندي رحمه الله)، للعلامة علي بن سلطان المعروف بملا علي القاري رحمه الله، المتوفى سنة ١٠١٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت

☆-شرح مشكل الآثار، للإمام المحدث الفقيه أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي رحمه الله، المتوفى سنة ٣٢١هـ، مؤسسة الرسالة

☆-شرح معاني الآثار، للإمام المحدث الفقيه أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي رحمه الله، المتوفى سنة ٣٢١هـ، المكتبة الحقانية، ملتان / عالم الكتاب

☆-صحيح البخاري، للإمام أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري رحمه الله، المتوفى سنة ٢٥٦هـ، دار السلام

☆-صحيح الإمام مسلم، للإمام الحافظ أبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري رحمه الله، المتوفى سنة ٢٦١هـ، دارالسلام

☆- صفة الصفوة، للإمام العالم جمال الدين أبي الفرج ابن الجوزي رحمه الله، المتوفى سنة ٥٩٧هـ، دار المعرفة

☆-عارضة الأحوذي، للإمام أبي بكر محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي المالكي رحمه الله، المتوفى سنة ٥٤٣، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

☆-إعلاء السنن، للمحدث الناقد ظفر أحمد العثماني رحمه الله، المتوفى سنة ١٣٩٤ هـ، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية / دارالفكر

☆-علل الحديث لابن أبي حاتم، للحافظ أبي محمد عبدالرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الحنظلي الرازي رحمه الله، المتوفى سنة ٣٢٧ هـ، مكتبة الملك فهد

☆-عمدة القاري، للإمام بدرالدين أبي محمد محمود بن أحمد العيني رحمه الله، المتوفى سنة ٨٥٥هـ، دار الكتب العلمية / إدارة الطباعة المنيرية

☆-فتح الباري، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن الحجر العسقلاني رحمه الله، المتوفى سنة ٨٥٢هـ، دار المعرفة / دار الكتب العلمية / دار السلام

☆-فتح القدير، للشيخ الإمام كمال الدين محمد بن عبدالواحد، المعروف بابن الهمام الحنفي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٦٨١هـ، المكتبة الرشيدية، كوئته

☆-فتح الملهم شرح صحيح مسلم، للعلامة شبير أحمد العثماني رحمه الله ١٣٦٩هـ، دار القلم

☆-فضل الباري، لشيخ الإسلام العلام شبير أحمد العثماني رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١٣٦٩هـ، إدارة العلوم الشرعية بكراتشي

☆-فيض الباري علىٰ صحيح البخاري، للفقيه المحدث الشيخ محمد أنور الكشميري ثم الديوبندي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١٢٥٢هـ، دار الكتب العلمية /المكتبة الرشيدية، كوئته

☆- الكامل في الضعفاء، للإمام الحافظ أبي أحمد عبدالله بن عدي الجرجاني رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٣٦٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت / دا رالفكر، بيروت

☆-كتاب الأم، للإمام محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله، المتوفى سنة ٢٠٤هـ، بتحقيق الدكتور رفعت فوزي عبدالمطلب، دار الوفاء

☆-كتاب التجريد، للإمام المحدث الفقيه أبي الحسين أحمد بن محمد بن جعفر البغدادي القدوري رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٤٢٨ هـ، دار السلام

☆-كتاب الثقات، للإمام الحافظ محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٣٥٤هـ الموافق سنة ٩٦٥ م، دار الفكر

☆-كتاب الحجة علىٰ أهل المدينة، للإمام الحافظ المحدث الفقيه محمد بن الحسن الشيباني، عالم الكتب

☆-كتاب الفروع، للعلامة الفقيه المحدث شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٧٦٣هـ، مؤسسة الرسالة / دار المؤيد

☆-كتاب المبسوط، للإمام شمس الأئمة الفقيه أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي

سهل السرخسي الحنفي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٤٩٠ هـ، دار الكتب العلمية

☆-كتاب المتفق والمفترق، للحافظ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٤٦٣هـ، دار القادري

☆-كتاب المجروحين، للإمام الحافظ محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٣٥٤ هـ، دار المعرفة، بيروت

☆-كشف الباري، للشيخ سليم الله خان مد ظله، المكتبة الفاروقية، كراتشي

☆-كشف القناع عن متن الإقناع، للشيخ العلامة فقيه الحنابلة منصور بن يونس بن إدريس البهوتي رحمه الله، المتوفىٰ سنة، ١٠٥١ هـ، عالم الكتب، الطبعة الأولىٰ سنة ١٤١٧هـ

☆-كشف المشكل من حديث الصحيحين، للإمام الحافظ جمال الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٥٩٧ هـ، دار الوطن، الرياض

☆-كشف المغطا عن وجه الموطا (حاشية مؤطا الإمام مالك)، للشيخ محمد إشفاق الرحمن الكاندهلوي رحمه الله، قديمي كتب خانه

☆-لامع الدراري علىٰ جامع البخاري، للفقيه المحدث الشيخ رشيد أحمد الكنكوهي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١٣٢٣، المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة

☆-لسان العرب، للإمام العلام أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري، المتوفىٰ سنة ٧١١هـ، دار إحياء التراث العربي/ مؤسسة التاريخ الإسلامي، بيوت، لبنان/ نشر أدب الحوذة، قم ايران ١٤٠٥هـ

☆-مجمع بحار الأنوار، للشيخ العلام اللغوي محمد طاهر الصديقي الهندي الججراتي، المتوفىٰ سنة ٩٨٦هـ الموافق سنة ١٥٧٨ء، طبع بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد، الدكن، الهند

☆-مختار الصحاح، للإمام محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي رحمه الله، المتوفىٰ بعد سنة ٦٦٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

☆–مختصر اختلاف العلماء، للإمام المحدث الفقيه أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٣٢١هـ، دائرة البشائر الإسلامية

☆–مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، للعلامة الشيخ علي بن سلطان محمد القاري رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١٠١٤هـ، دار الكتب العملية، بيروت

☆–مسائل الإمام أحمد بن حنبل، برواية ابنه عبدالله بن أحمد أبي الفضل صالح رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٢٦٦ هـ، المكتب الإسلامي / الدار العلمية بهند

☆–مسند الحميدي، للإمام المحدث أبي بكر عبدالله بن الزبير القرشي المعروف بالحميدي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٢١٩ هـ، دار السقاء، دمشق

☆–مسند الطيالسي، للإمام المحدث سليمان بن داود بن الجارود رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٢٠٤ هـ، دار الكتب العلمية / دار هجر للطباعة والنشر

☆–مسند الإمام الأعظم (أبي حنيفة رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١٥٠هـ) برواية المحدث صدر الدين موسىٰ بن زكريا الحصكفي رحمه الله (المتوفىٰ سنة ٦٥٠هـ) مع تنسيق النظام في مسند الإمام (للعلامة محمد حسن السنبلي رحمه الله)، رتبه العلامة محمد عابد السندي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١٢٥٧هـ، نور محمد، أصح المطابع كراتشي / قديمي كتب خانه

☆–مسند الإمام أحمد بن حنبل، للإمام أحمد بن حنبل رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٢٤١هـ، مؤسسة الرسالة / عالم الكتب

☆–مسند أبي عوانة، للإمام الجليل أبي عوانة يعقوب بن إسحاق الأسفرائيني رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٣١٦هـ، دار المعرفة، بيروت، لبنان

☆–معارف السنن، للشيخ السيد محمد يوسف بن سيد محمد زكريا الحسيني البنوري رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١٣٩٧، ايچ، ايم، سعيد، كمبني

☆–معالم السنن شرح سنن الإمام أبي داود رحمه الله، للإمام أبي سليمان حمد بن محمد الخطابي البستي رحمه الله، المتوفى سنة ٣٨٨هـ، طبعه و صححه محمد راغب الطباخ

في مطبعته العلمية بحلب

☆—معجم الصحاح،للإمام إسماعيل بن حماد الجوهري،المتوفىٰ سنة ٣٩٣هـ، دار المعرفة، بيروت، لبنان

☆—معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، لعمر رضا كحاله، دار إحياء التراث العربي

☆—معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٣٩٥هـ، دار الفكر

☆—معرفة الثقات، للإمام أحمد بن عبدالله بن صالح أبي الحسن العجلي الكوفي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٢٦١ هـ، مكتبة الدار، المدينة المنورة

☆—معرفة الصحابة لأبي نعيم، للإمام المحدث العلامة أحمد بن عبدالله بن أحمد بن إسحاق بن مهران، المعروف بأبي نعيم الأصبهاني رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٤٣٠هـ، دار الوطن للنشر / دار الكتب العلمية، بيروت

☆—منال الطالب في شرح طوال الغرائب، للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري، المعروف بابن الأثير رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٦٠٦هـ مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر

☆—منحة الباري (تحفة الباري)، للإمام شيخ الإسلام أبي يحيىٰ زكريا الأنصاري المصري الشافعي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٩٢٦هـ، مركز الفلاح للبحوث العلمية / دار الكتب العلمية، بيروت

☆—نيل الأوطار شرح منتقىٰ الأخبار، للشيخ الإمام محمد بن علي الشوكاني رحمه الله، المتوفىٰ سنة ١٢٥٥ هـ دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

☆—هدي الساري، للحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن الحجر شهاب الدين العسقلاني الشافعي رحمه الله، المتوفىٰ سنة ٨٥٢ هـ،دار السلام، الرياض

☆-إرشاد الساري، للإمام شهاب الدين أبي العباس أحمد بن محمد الشافعي القسطلاني رحمه الله، المتوفیٰ سنة ٩٢٣ هـ، دار الكتب العلمية/المطبعة الكبریٰ الأميرية، ببولاق مصر المحمية سنة ١٣٢٣هـ (الطبعة السابعة)

☆-إكمال المعلم بفوائد مسلم، للإمام الحافظ أبي الفضل عياض بن موسیٰ بن عياض اليحصبي رحمه الله، المتوفیٰ سنة ٥٤٤هـ، دار الوفا للطباعة والنشر والتوزيع / دار الكتب العلمية، بيروت

☆-إكمال تهذيب الكمال، للعلامة علاء الدين مغلطائي ابن قليح بن عبدالله الحنفي رحمه الله، المتوفیٰ سنة ٧٦٢هـ، الفاروق الحديثية للطباعة والنشر

☆-إكمال إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، للإمام أبي عبدالله محمد بن خلفة الوشناني الأُبّي المالكي رحمه الله، المتوفیٰ سنة ٨٢٧ أو ٨٢٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت

☆-إيضاح البخاري، للشيخ فخر الدين أحمد رحمه الله، مكتبة مجلس قاسم المعارف، ديوبند، يو پي

☆- الوافي بالوفيات، للإمام الأديب المؤرخ صلاح الدين خليل بن إيبك الصَفَدي، المتوفیٰ سنة ٧٦٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.